PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA

SOBRE LA JERARQUÍA CELESTE

Texto latino-castellano
y catálogo de figuraciones
de la tradición angelológica

Alberto Juárez Carbajal
Traducción del latín al español,
introducción y notas



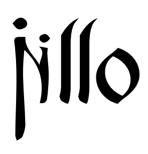


Letras clásicas
FFL
UNAM

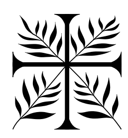
SERIE IN ILLO

SOBRE LA JERARQUÍA CELESTE

Pseudo Dionisio Areopagita



COLECCIÓN APROXIMACIÓN A LA PATRÍSTICA



PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA

SOBRE LA JERARQUÍA CELESTE

Texto latino-castellano y catálogo de figuraciones de la tradición angelológica

Traducción, introducción y notas
Alberto Juárez Carbajal

COLEGIO DE LETRAS CLÁSICAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS DEL PERSONAL ACADÉMICO
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



La presente edición: *Pseudo Dionisio Areopagita. Sobre la jerarquía celeste*, fue realizada en el marco del proyecto
UNAM-DGAPA-PAPIIT IN 403618:
«Aproximación a la patrística: colección de textos»

Primera edición: octubre de 2020

ISBN 978-607-30-3596-5 (volumen: *Pseudo Dionisio Areopagita. Sobre la jerarquía celeste. Texto latino-castellano y catálogo de figuraciones de la tradición angelológica*)

ISBN 978-607-30-3593-4 (colección: Aproximación a la Patrística)

Todas las propuestas para publicación presentadas para su producción editorial por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM son sometidas a un riguroso proceso de dictaminación por pares académicos, reconocidas autoridades en la materia y siguiendo el método de «doble ciego» conforme las disposiciones de su Comité Editorial.

Editado y producido en México

Agradecimientos

Dedico este trabajo a mis padres, quienes propiciaron su apoyo incondicional y su incomparable amor para la confección de este trabajo.

Agradezco encarecidamente a la doctora Hilda Julieta Valdés García y a la doctora María Alejandra Valdés García sus diligentes tutorías y sus íntegras enseñanzas, con las que ha sido posible enfrentar todas las dudas y dificultades de traducción, edición y argumentación.

Con especial estima, agradezco al doctor Jesús Ma. Aguiñaga Fernández quien, con amabilidad y respeto, dedicó tiempo considerable a resolver las dudas teóricas y precisar los datos del tema angelológico.

Agradezco a mis formadoras en lengua latina y hebrea por quienes fue posible entender los textos clásicos: maestra Patricia Villaseñor Cuspinera, maestra Lourdes Santiago Martínez y profesora Mireya Medrano Vizuet.

La selección y compilación de los textos presentes en esta antología ha sido posible gracias al apoyo recibido por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico a través del PAPIIT 403618: «Aproximación a la patrística: colección de textos».

í Índice

presentación audiovisual
haz *click* en el enlace
https://youtu.be/pQoVWlAs31w

o puedes acceder vía QR



Abreviaturas

Apul., *De deo Socr.*	*Apuleii De deo Socratis*
Ar., *Av.*	*Aristophanis Aves*
Arist.	*Aristoteles*
Aug.	*Augustinus Hipponensis*
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BCG	Biblioteca Clásica Gredos
CH	*De coelesti hierarchia*
Cic., *N. D.*	*Ciceronis De natura deorum*
Ciu. Dei	*De ciuitate Dei*
Conf.	*Confessiones*
Cra.	*Cratylus*
DGE	*Diccionario Griego Español*
DLE	*Diccionario de la lengua española*
DN	*De diuinis nominibus*
EH	*De ecclesiastica hierarchia*
Enn.	*Enneades*
Ep.	*Epistula*
In Alc.	*Commentarium in Alcibiadem*
In Io.	*Commentarium in Iohannem*
Met.	*Metamorphoses*
Myst.	*De mysteriis Aegyptiorum*
Or.	*Oratio*
PG	*Patrologia Graeca*
Paus.	*Pausanias*

Ph.	*Philo Alexandrinus*
Phd.	*Phaedo*
Phdr.	*Phaedrus*
PL	*Patrologia Latina*
Pl., *R.*	*Platonis Respublica*
Pl., *Smp.*	*Platonis Symposium*
Plot.	*Plotinus*
Princ.	*De principiis*
Procl., *in Ti.*	*Procli Commentarium in Timaeum*
Procl., *Theol. Plat.*	*Procli Theologia platonica*
Prot.	*Protrepticus*
SCh	Sources Chrétiennes
S. Th.	*Summa Theologica*
Ti.	*Timaeus*
Trin.	*De Trinitate*

Textos bíblicos

Ap	*Apocalipsis*
1 Co	*Primera epístola a los corintios*
2 Co	*Segunda epístola a los corintios*
Col	*Epístola a los colosenses*
Dn	*Daniel*
Dt	*Deuteronomio*
Ef	*Efesios*
Ex	*Éxodo*
Ez	*Ezequiel*
Ga	*Epístola a los gálatas*
Gn	*Génesis*
Ha	*Habacuc*
Hb	*Epístola a los hebreos*
Hch	*Hechos de los apóstoles*
Is	*Isaías*
Jn	*Evangelio según san Juan*
1 Jn	*Primera epístola de san Juan*

Jb	*Job*
Jos	*Josué*
Jc	*Jueces*
Jr	*Jeremías*
Lc	*Evangelio según san Lucas*
2 M	*Segundo libro de Macabeos*
Ml	*Malaquías*
Mc	*Evangelio según san Marcos*
Mt	*Evangelio según san Mateo*
Ne	*Nehemías*
Nm	*Números*
Os	*Oseas*
2 Pe	*Segunda epístola de san Pedro*
1 R	*Primer libro de los reyes*
2 R	*Segundo libro de los reyes*
Rm	*Epístola a los romanos*
Sal	*Salmos*
Sb	*Sabiduría*
2 Sm	*Segundo libro de Samuel*
St	*Epístola de Santiago*
Tb	*Tobías*
1 Tm	*Primera epístola a Timoteo*
1 Ts	*Primera epístola a los tesaloniceses*
Za	*Zacarías*



Grabado sin título, Alberto Durero, *c.* 1507.
Nótese la figura de querubín cual Cupido romano.

Prólogo

I

El mundo actual es heredero de un sinfín de tradiciones, elementos y términos greco-romanos. Es verdad que la filología ha demostrado la importancia de la herencia de las culturas clásicas alrededor del mundo y su significante influencia para la modernidad; sin embargo, han de destacarse algunas líneas temáticas aún poco exploradas. Efectivamente, vivimos rodeados de pensamiento y filosofía clásicos, aunque las tradiciones heredadas hasta nuestros tiempos se han transformado y evolucionado a través del pensamiento de cada cultura, de tal forma que, incluso, resulta imposible detectar dichas herencias que se han vuelto nuestras y han logrado formar parte substancial de nuestra mentalidad.

La tradición angelológica se origina a partir de un complejo legado adaptado y adoptado por nuestra cultura. Los mitos, leyendas, fábulas y culto a los ángeles, seres intermedios, toman actualmente un lugar considerable en la mentalidad de las personas por la influencia del culto judeocristiano que adaptó, en su beneficio, elementos mitológicos, filosóficos e históricos. Y, aunque el cristianismo acogió la tradición angelológica para conciliar pensamientos y para evangelizar, el conocimiento de seres intermedios, llamados ángeles, creó y abrió las puertas a una nueva mentalidad *quasi* mitológica en el mundo moderno.[1]

[1] Según el *DLE*, la angelología es el estudio de los ángeles o seres intermedios. Debe evitarse el uso de las formas incorrectas «angelogía» y «angeología».

Consecuentemente, la tradición angelológica no sólo en México, sino en numerosas partes del mundo adquiere, según la cultura local, nuevas y sorprendentes interpretaciones.

Hablar de ángeles en nuestros tiempos evoca, en unos, reflexiones religiosas, misticistas e incluso esotéricas; en otros, pensamientos escépticos, ambiguos y hasta adversos; sin embargo, debe reconocerse que la tradición de seres intermedios se mantiene vigente y que, además, incita nuestra imaginación y cautiva nuestra curiosidad por conocer tales seres. Ante esto, urge escudriñar aún más la composición de tal tema para comprenderlo con mayor claridad, liberándonos de las ataduras de la duda, de la ambigüedad y de la indiferencia.

¿Por qué la tradición angelológica, a pesar de estar cargada de elementos esotéricos, mágicos y míticos, fue bien recibida por la tradición judeocristiana? La respuesta se encuentra en una tradición reconocida: Dionisio Areopagita, el primer teólogo en regularizar tal línea de estudio, en *De coelesti hierarchia*, unió y concilió la angelología judía con los mitos y mentalidad grecoromanos. Es decir, estabilizó por escrito una nueva y sustancial teoría demónica fundamentada en el neoplatonismo y estoicismo; compartió sus exégesis y justificó el culto a los seres intermedios, al mezclar el mito con elementos filosóficos que desencadenaron una tradición angelológica, reformulada en la Antigüedad tardía y canonizada en nuestros tiempos.

Aunque parece evidente que algunos filólogos ya identificaron y reconocieron la influencia del neoplatonismo en la obra dionisiaca, así como su conformación de elementos diversos en un canon mundial y actual acerca de los ángeles, es menester presentar un catálogo que aglutine cómo esta tradición demónica fue fundamentada y justificada, según el código del mito configurado con la filosofía según un enfoque de estudios de recepción de tradición clásica.

Ahora bien, ¿de qué manera el neoplatonismo y, en parte, el estoicismo fundamentan *De coelesti hierarchia* y cómo fueron unificados, conciliatoriamente, los elementos griegos, latinos y judíos que la componen? Para resolver tales preguntas, han de

desmenuzarse y destacarse en un catálogo las ideas y elementos neoplatónicos que sustentan y definen la jerarquía. Según este esfuerzo, se evidencian los elementos *quasi* arquetípicos que conforman la jerarquía celeste:[2] la total herencia del pensamiento neoplatónico en el mito angélico, los mitos greco-romanos, la influencia del pensamiento judío, las concordancias de la mitología clásica con la teoría angelológica y las imágenes figurativas preservadas incluso en nuestros tiempos.

Aunque resulta evidente la composición de los elementos angélicos adaptados a la filosofía neoplatónica y a las figuraciones que sopesan las premisas filosóficas, se presentará un comentario a la conformación del contenido y sus fuentes sustentantes. Por supuesto, muchas cosas quedarán aún por analizar por la múltiple vía de estudio del fenómeno angelológico; sin embargo, este trabajo debe ser considerado como anotaciones propositivas para la tradición angelológica conforme una lectura intertextual entre fuentes e interpretaciones. En efecto, dadas las limitaciones de esta propuesta, ha de considerarse este trabajo como un material capaz de evocar nuevas hipótesis para futuras y ulteriores investigaciones; asimismo, se espera que estos apuntes sean capaces de guiar en la comprensión primera de la angelología.

Gracias a los trabajos angelológicos de Giorgio Gozzelino, de Giacomo Panteghini y de Franco Manzi, definimos la historia de la angelología judeocristiana en cinco rubros: *(1)* la preangelología dividida en las demonologías antiguas derivadas de las fuentes milenarias (*Ilíada*, *Odisea* y *Tanáj*) y las filtradas por el platonismo (Filón de Alejandría, Apuleyo y Plutarco); *(2)* la angelología propiamente cristiana establecida por el Areopagita bajo confluencia de los neoplatónicos; *(3)* la separación medieval entre demonología y angelología por los exégetas y fuentes alternas (Tomás de Aquino, Isidoro de Sevilla y Cábala), al tomar funcionalidades nuevas para la teología, el esoterismo o las crónicas hagiográficas; *(4)* las nuevas angelologías desatadas en los centros religiosos como tema de desarrollo para tratados,

[2] Según la incidencia recurrente en diferentes culturas, ubicadas en espacios y tiempos distantes.

controversias y disputas de los siglos XV-XVIII (Suárez y Escoto); y *(5)* la angelología folclórica o local que, dependiendo del acercamiento, fuentes e interpretación, es aplicada a diversos fines literarios y no literarios, como la épica de John Milton.

Afortunadamente para los estudiosos de la tradición clásica, los tres primeros rubros han sido examinados con grandes trabajos sobre demonología antigua, además de las múltiples ediciones y versiones de los textos areopagíticos; cabe recordar los estudios de Schilling, Bayet, Moreschini, Beaujeu, Ramos Jurado para demonología clásica; Serge-Thomas, Burckhardt, González-Wippler, Hoffman para angelología judeocristiana y Keck, Myers, Tuschling y Wold para pre-angelología y demonología medieval y oriental. Se sugiere afanosamente consultar las fuentes antes citadas para conocer las diversas tesis que han demostrado la conformación de la obra angélica, su composición a través de fuentes milenarias y patrísticas y su persistencia en los siglos posteriores. No obstante, como ya he mencionado, este trabajo procurará ofrecer una nueva versión española del texto y un catálogo para enfatizar la herencia del neoplatonismo en la tradición religiosa judeo-cristiana. Para ello es substancial reflexionar acerca del contexto que permitió a Dionisio traer a luz su obra más famosa y, a partir de eso, definir que la obra jerárquica nació en el auge de tal filosofía entre los siglos V y VI; después, precisar la concepción de figuración y, finalmente, describir los tres procesos de recepción de la obra angélica junto con sus elementos constitutivos. Aunque investigadores precedentes han demostrado con claridad la conformación del texto areopagítico, este estudio presentará un catálogo de aquellos elementos distribuidos en cuatro procesos de composición, mientras se espera que dichas anotaciones no sean consideradas tajantes ni sentenciosas, sino más bien «apoyos y propuestas» de la lectura del texto que propicien un diálogo intertextual entre fuentes, el lector y la obra misma.

Igualmente, se ofrecerá una traducción castellana de la obra *De coelesti hierarchia*; se ha elegido transcribir paleográficamente y traducir la edición latina hecha por Ambrosio Traversario en

el siglo XV y no la versión griega del Areopagita, principalmente porque ya existen traducciones al español basadas en la obra griega y porque la edición camaldulense fue el documento nexo que logró transmitir y enseñar el dogma dionisiaco desde el siglo XV hasta principios del XX;[3] pues, editada en España, llegó junto con los colonizadores a la Nueva España y existen ediciones de tal testimonio en múltiples repositorios de Europa. ¿Quizá esto es prueba fehaciente de la difusión y aceptación del dogma dionisiaco por los antiguos religiosos novohispanos? Es necesario un análisis catalográfico de las obras dionisiacas conservadas en los diferentes repositorios del país así como su transmisión y uso por parte de los religiosos novohispanos.

Sin duda, Ambrosio reconoció la importancia de ofrecer una nueva edición, así como una traducción amplificada de las obras del Areopagita y, al formar él mismo parte del humanismo, logró impulsar la difusión de tales textos sujetos, de antaño, a múltiples problemas de transmisión.

Se presenta la edición del texto latino del impreso antiguo encontrado en el Fondo Antiguo de la Biblioteca Central de la UNAM. La traducción aquí propuesta intenta conservar las estructuras sintácticas y la literalidad de las palabras, sin embargo, fue menester realizar adaptaciones a la lengua española para crear una prosa amable, cuando las limitaciones de una lengua impedían una libre correspondencia *ad sensum* de la otra. Se destacan en las notas las citas bíblicas referidas en el texto, rescatándolas de la *Vulgata* (como complemento a las propias del texto latino), una vez consideradas las advertencias de la edición de la BAC y de Losada para el rescate intertextual de fuentes y anotaciones argumentativas, a veces omitiendo algunas por su equívoca suge-

[3] En México, las dos traducciones al español de *De coelesti hierarchia* más accesibles y más recientes son: Pablo A. Caballero, *La jerarquía celestial*, 2008 y Teodoro H. Martín, *Obras completas*, 2002. Mientras que la versión de Martín sopesa el análisis filosófico de la obra con las vertientes clásicas, la de Caballero destaca el estudio de la teología guiado por un análisis lexicográfico. Para una mayor comprensión de la obra dionisiaca recomiendo la de Martín en cuanto a fuentes y, por su parte, la de Caballero para la confrontación del léxico, terminologías y estilística.

rencia o a veces añadiendo algunas nuevas. Igualmente, se ofrece en las notas al pie la equiparación de los elementos angélicos con el mundo clásico al poner énfasis en el proceso de recepción y de adaptación.

Las imágenes puestas en las portadillas de los capítulos corresponden a digitalizaciones de grabados antiguos, en gran medida de los siglos XV y XVI, las cuales fueron seleccionadas por la artista gráfica Pamela Rétiz Adame y por mí para representar el alcance del contenido dionisiaco en el arte pictórico para que el lector pueda observar la aplicación y diversidad de los motivos angélicos.



El santo ángel de la guarda, Jerónimo Wierix, 1600. Pueden observarse, en la iconografía y en los motes, las mismas cualidades definidas por el Areopagita.

Dionisio Areopagita

2

Aunque resulta difícil precisar datos acerca de Dionisio Areopagita, es esencial reflexionar acerca de los posibles antecedentes que propiciaron la obra, *De coelesti hierarchia*, y que suponen escasos datos del autor que sorprendentemente se encuentran combinados con algunos ficticios. En seguida, se presenta un breve recuento de las fuentes y de los estudios más importantes al respecto;[4] podrá observarse que, después de haber analizado el contenido de sus obras y haberlo ubicado en cierto contexto histórico-literario, algunos investigadores han fijado el término *postquem* al cual se ciñen la mayoría de los interesados en la cuestión dionisiaca.

Legenda sanctorum es la fuente que suele usarse primeramente para obtener datos biográficos de la vida de Dionisio,[5] pues a

[4] Recomiendo el estudio sintetizado de datos y peculiaridades de la cuestión dionisiaca realizado por María Toscano y Germán Ancochea en *Dionisio Areopagita, la tiniebla es la luz*.

[5] *Cf. La leyenda dorada*, CLIII, D. La *Legenda sanctorum* es una compilación de carácter hagiográfico realizada por el dominico Santiago de la Vorágine aproximadamente en el siglo XIII. El texto fue redactado en latín y proporciona datos únicos de 180 santos y mártires; aunque su contenido es desdeñado por contener datos fantasiosos, el valor de la obra radica en la información que proporciona sobre autores poco conocidos.

No hay que olvidar otras fuentes que, aunque no desarrollan una biografía completa y precisa, sí demuestran tener noticia del autor y de sus obras con anterioridad. Hipacio de Éfeso en el debate religioso sostenido en Cons-

partir de ella se sugiere que Dionisio tenía cuatro epítetos característicos: Dionisio Areopagita Macario Jónico, porque fue iniciado en teología, vivió en el Areópago de Atenas, gozó de un carácter dichoso y escribió en «jónico», respectivamente. De igual manera, se establece que Dionisio fue alumno de Pablo, el apóstol, y que esto puede constatarse por una cita bíblica.[6] Se convirtió al cristianismo después de tres años de tutorías con Pablo y viajó a Roma, donde Clemente lo envió a predicar en Francia. Más tarde, durante la persecución de Domiciano, fue aprehendido y acusado de magia, seducción y culto al cristianismo; condenado a pena de muerte por decapitación, finalmente murió en el año 96 de nuestra era a los noventa años de edad.

Además, la *Legenda sanctorum* menciona que en el año 815 sucedieron varios milagros: en Francia, diecinueve enfermos se sanaron espontáneamente cuando los libros de *De coelesti hierarchia* llegaron a manos de Luis I, el pío, rey de Francia. Asimismo, cuando Régulo, obispo de Arlés, añadió al número de los apóstoles los nombres de Dionisio, Eleuterio y Rústico, inmediatamente tres palomas se presentaron con los nombres de esos personajes; en el año 644, un hombre observó que Dionisio, en calidad de fantasma, hizo volver a la vida al rey Dagoberto de Francia, para que el monarca pudiera reparar los errores de su vida.

Sin embargo, aunque Hincmaro, obispo de Reims, aseguró la existencia de Dionisio y, a su vez, Juan Escoto Eriúgena, en una carta al rey Carlos el Calvo, defendió la franca identidad del autor, los datos de la leyenda son despreciados por su naturaleza,

tantinopla en 533 delibera la dudosa identidad del autor y refuta algunas tesis sobre la relación del *Corpus Dionysiacum* con los apóstoles y los monofisistas. *Cf.* Stiglmayr, «Dionysius the Pseudo-Areopagite», p. 14 y Schwartz, «Concili Actiones», pp. 172-3.

[6] Se creía que el personaje mencionado en *Hch* 17, 22-34, llamado Dionisio Areopagita correspondía al autor del *Corpus Dionysiacum*. De hecho, a partir de esta alusión se relacionó al autor con este personaje: ...*Quidam vero viri adhaerentes ei, crediderunt: in quibus et Dionysius Areopagita et mulier nomine Damaris et alii cum eis*... No obstante, debe considerarse que el Dionisio Areopagita mencionado en la *Biblia* es un personaje totalmente distinto al autor del *Corpus Dionysiacum*, porque el contexto histórico-literario contenido en éste revela que fue escrito aproximadamente entre los siglos v y vi.

porque el contenido de las obras de Dionisio presenta anacronismos según el contexto del siglo I. Es decir, Dionisio no pudo haber vivido durante el siglo I y, debido a las referencias culturales, los datos alusivos y el contexto filosófico contenidos en sus obras, Dionisio perteneció a los neoplatónicos de los siglos V y VI.

Sorprendentemente, la credibilidad de la *Legenda sanctorum* se mantuvo firme hasta el siglo XIX, incluso, Ambrosio Traversario confiaba totalmente en la precisión de tal testimonio. En consecuencia, los escépticos a la leyenda, establecieron el término *postquem* y, a pesar de que Lorenzo Valla, durante el siglo XV, en su obra *In novum testamentum adnotationes*, puso en tela de juicio los escritos areopagíticos,[7] Hugo Koch en 1895 primeramente demostró la incongruencia del contenido de las obras con su datación.[8]

En fin, no expondré completamente las diferentes tesis que alegan una y otra propuesta sobre la verdadera identidad de Dionisio; con todo, como se ha mencionado anteriormente, gracias a los elementos histórico-literarios contenidos en las obras se especula que los escritos fueron compuestos entre el año 482 y los inicios del siglo VI,[9] que mantienen una estrecha relación con el *Henotikon* de Zenón, que el autor es sirio, según lo denota su estilo; que debió haber sido alumno de Proclo y también compañero de Damascio, y que todo el *Corpus Dionysiacum* pertenece a un solo autor.[10]

7 Cuando comenta la dudosa identidad del autor. *Cf.* § *In Acta Apostolorum*, XVII.

8 *Cf.* Koch, «Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen».

9 Principalmente los datos que permitieron aseverar una fecha aproximada de la creación del *Corpus* son: la terminología cristológica del Concilio de Calcedonia (451) que fue escrupulosamente seguida por Dionisio; la innegable influencia de los escritos del neoplatónico Proclo (411-485); la introducción del Credo a la liturgia de la misa, hecho al que se hace referencia en *EH* III, 2, en *PG* 3, 425 C y 3, 436 C (*cf.* la explicación de Máximo en *PG* 4, 144 B); y el *Henotikon* del emperador Zenón (482) que se empata con el *Corpus Dionysiacum*, porque las dos producciones tratan acerca del ordenamiento eclesiástico.

10 Las obras y tratados auténticos de Dionisio son: *De divinis nominibus*,

Debido a la carga neoplatónica contenida en las obras de Dionisio, estudiosos de la cuestión autoral intentaron resolver el problema de tal personaje, al atribuir las obras a otros autores: Atenágoras (1932) atribuye el *Corpus Dionysiacum* a Dionisio Magno de Alejandría; Hans U. von Balthasar (1940), a Juan de Escitópolis; Elorduy (1954), a Amonio Saccas; incluso, Hugo Koch y Josef Stiglmayr afirmaban que, debido al parecido de las obras de Proclo[11] con las de Dionisio, el verdadero autor era el mismísimo Proclo oculto bajo el pseudónimo «Dionisio Areopagita». No obstante, ninguno de ellos se atrevió a defender su tesis con ímpetu por carecer de pruebas filológicas y de un análisis comparatista e intertextual.

Conviene concordar con Pablo A. Caballero, que reconoce la unicidad de las obras dionisiacas, y poner en tela de juicio la desconocida autoría oculta en la denominación *Pseudo Dionisio* preservada hasta nuestros días.

Al tener pocos datos precisos de tal cuestión, podemos afirmar, sin duda, que la obra fue influida mayoritariamente por el neoplatonismo y con algunas conceptualizaciones estoicas y pitagóricas, que tanto el *Corpus Dionysiacum* como la supuesta vida del autor desde antaño tendieron a ser mezcladas con datos mágicos y supersticiosos, que la intención del autor, bajo los criterios de la evangelización cristiana, principalmente consistía en formar un dogma conciliatorio y que el contenido de las obras realmente está emparentado con los autores neoplatónicos de los siglos V y VI. En suma, es muy probable que Dionisio haya sido de origen sirio,

Mystica theologia, *De coelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierachia* y *Epistulae*. También, a partir de las alusiones contenidas en estas obras, se deduce la existencia de otros tratados perdidos.

Para una completa visión estructurada de la recepción y recreación de la obra dionisiaca, se recomienda bastante el estudio de E. S. Mainoldi, «Pour une cartographie des thèmes et des contextes de réception du 'Corpus Dionysiacum' dans l'Occident latin».

[11] Proclo vivió durante el siglo V, proclamado como uno de los últimos filósofos clásicos, fue director de la Academia fundada por Platón. Su obra *Theologia Platonis* (Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας) es una de las principales obras base del neoplatonismo.

que viviera en Atenas y que siguiera las doctrinas difundidas de Damascio y de Proclo.[12]

[12] Para un análisis comparativo que demuestra la gran incidencia de los textos proclianos en los dionisiacos puede leerse el estudio de Stiglmayr, «Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649».



Grabado de Leith Samuel, extraído de
The tradesmans book of ornamental designs, 1847.

3

Ambrosio Traversario

En contraste con Dionisio Areopagita, conservamos datos certeros y fidedignos de Ambrosius Traversarius o Ambrosio Traversario Florentino Camaldulense;[13] «Florentino» por haber nacido y vivido casi toda su vida en Florencia y «Camaldulense» por haber sido el rector de tal orden.[14] En efecto, fue un teólogo, humanista y filólogo italiano, nacido en 1386 y fallecido en 1439, vivió su juventud en el convento Santa Maria degli Angeli, ubicado en Florencia. Fue alumno de Manuel Crisoloras,[15] quien le enseñó

[13] *Cf.* Stinger, *Humanism and the church fathers. Ambrogio Traversari (1386-1439) and the revival of patristic theology in the early Italian Renaissance*, 1977. Este libro es un óptimo resumen acerca de la vida de Ambrosio y acerca de su labor filológica. Charles L. Stinger afirma que Ambrosio contribuyó a impulsar los *studia humanitatis* y, gracias a ello, el renacimiento de los estudios patrísticos del siglo XV en Italia.

[14] La Orden de Camáldula fue fundada en 1025 por Romualdo en el valle Arno de la Toscana, Italia. Fue reconocida como institución monástica oficial por el papa Alejandro II en 1072. La orden seguía ascéticamente los preceptos de Benito de Nursia: *ora et labora*. *Cf.* Yepes, *Crónica general de la Orden de San Benito*, pp. 300-2.

[15] Manuel Crisoloras (1350-1415) fue un erudito, pedagogo y excelente humanista, nacido en Constantinopla y educado con inmensa cultura de la Grecia clásica. En 1397 viajó a Florencia y ahí enseñó gramática griega poniendo énfasis en el arte de traducir los clásicos griegos al latín. Tradujo al latín muchas obras, destaca la versión de la *Respublica* de Platón, pues Crisoloras gustaba de los temas platónicos y filosóficos; posteriormente, convertido al catolicismo, participó en el Concilio de Constanza (1414) y poco después murió. Leonardo Bruni, quien realizó excelentes traducciones latinas de las

a traducir al latín obras que en la época sólo estaban disponibles en lengua griega, con el objetivo de divulgar a los autores helenos a través de traducciones y estudios, heredando Ambrosio de tal forma el gusto por los estudios humanísticos.

Por sus estudios y alto desempeño en la vida monástica, así como por dominar el griego y el latín, Ambrosio participó como delegado del papa Eugenio IV en el Concilio de Basilea (1431), como redactor del «Decreto de Florencia y Ferrara», como traductor de obras griegas al latín y, en plena madurez monástica, como general de la Orden de Camáldula. Por vivir en plena época renacentista y tener el mecenazgo de los Medici, familia republicana que administraba Florencia, indudablemente Ambrosio desarrolló e impulsó los estudios clasicistas.

Precisamente su labor como filólogo «intermediario» se manifiesta en sus traducciones a lengua latina de autores griegos como Orígenes, san Atanasio, san Efrén el Sirio, san Basilio el Grande, Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno, Diógenes Laercio, Eneas de Gaza y, por supuesto, Dionisio Areopagita. Igualmente, además de sus abundantes traducciones sobresale por el rescate de más de doscientos manuscritos griegos, que, junto con sus amigos Cosme de Medici y Giovanni Aurispa,[16] consiguió llevar desde Bizancio, Constantinopla, hasta Florencia.

---

obras de Aristóteles, y Ambrosio Traversario, sus mejores alumnos, demostraron la importancia de las traducciones y de la revolución renacentista de los estudios grecolatinos. *Cf.* Cañas, *Juan Pablo Forner y su época*, pp. 321-39.

[16] Cosme de Medici (1389-1464) fue un importante político italiano en Florencia. Se opuso al gobierno oligárquico que en Florencia ejercía la familia Albizzi. Tras varios sucesos políticos, logró destituir a los Albizzi y fundar la familia Medici. Al ser amante de las artes, utilizó toda su fortuna en una colección y formó una biblioteca de más de ochocientos libros, ubicada en el actual Museo de San Marcos. *Cf.* Gombrich, *Norma y forma*, p. 83.

Giovanni Aurispa (1376-1459) nació en Noto, Sicilia; consiguió una beca y vivió toda su formación académica en Constantinopla, se especializó en el conocimiento de la lengua griega y en el estudio de los clásicos. En 1425, bajo el mecenazgo de los Medici, fue catedrático en Florencia e impartió clases de lengua griega. A pesar de no haber realizado traducciones propias, su atesorado legado fue el rescate de obras griegas clásicas, la copia de muchos documentos y la distribución de manuscritos. *Cf.* Stinger, *op. cit.*, p. 37.

De igual manera, durante su carrera filológica, Ambrosio destacó y recalcó la importancia del estudio de la filosofía neoplatónica, especialmente del análisis e investigación de los Padres del desierto.[17] Con tal formación multidisciplinar, también heredó de su maestro, Manuel Crisoloras, la afición por la filosofía, gusto que puede deducirse a partir de las traducciones realizadas por éste.[18]

Por otra parte, Ambrosio, al ver las múltiples traducciones del canónico Platón ya existentes, se concentró, según su interés filosófico, en realizar traducciones nuevas y mejor desarrolladas de obras griegas no tan difundidas. Y, consciente de la necesidad de nuevas traducciones que respetaran el estilo de los escritos y que fueran claras para su divulgación, tradujo todo el *Corpus Dionysiacum*.

Sin duda, Ambrosio forma parte de los intermediarios de las obras de contenido neoplatónico, pues la famosa traducción del *De coelesti hierachia* se convirtió en canon escolástico, por eso fue editada más tarde en Complutum y traída a México aproximadamente en el siglo XVI. No sabemos cuántos religiosos se habrán valido de ella para la evangelización y transmisión de la *De coelesti hierarchia*, pero es seguro que Ambrosio fue puente y nexo para la herencia de la tradición angelológica.

Finalmente, después de observar los puntos clave de la vida del traductor italiano, debe recalcarse que la traducción *De coelesti hierarchia* fue creada en un ambiente renacentista, como una emotiva iniciativa por rescatar y difundir el clásico dogma de los neoplatónicos; en efecto, es un trabajo bien logrado por manos traductoras de la lengua griega bajo inspiración conciliadora.

[17] Su interés por retomar el estudio del neoplatonismo y de la cultura griega fue adoptado por Marsilio Ficino (1433-1499), un filósofo renacentista que, apoyado por Cosme de Medici, fundó en 1459 la Academia Platónica florentina donde se impartían clases especialmente de filosofía platónica y de lengua griega. A su vez, realizó traducciones de obras griegas al latín, escribió obras de filosofía y medicina; sin embargo, su principal preocupación renacentista fue el estudio de obras griegas y, sobre todo, la filosofía neoplatónica. *Cf.* Ficino, *Sobre el amor. Comentarios al Symposium de Platón*.

[18] Sobre todo, la antes mencionada versión latina de la *Respublica*. *Cf.* El estudio introductorio de P. Azcárate en Platón, *La república*, pp. 166 y ss.



Los siete ángeles, Jerónimo Wierix, *c.* 1600.
Los ángeles según tres de sus funciones: coro, protección e intercesión.

4

Sobre el texto y su tradición

A continuación, se enlistan las principales traducciones al latín de la obra de Dionisio, para esclarecer la selección de la edición ambrosiana y para denotar su tradición meramente filológica.

El *Corpus Dionysiacum*, como se ha mencionado antes, fue escrito en griego entre los siglos V y VI; sin embargo, las versiones del texto original que sobrevivieron a través del tiempo no son las que propiciaron la herencia de la jerarquía angélica. Y, aunque conservamos diferentes textos que reconstruyen una tentativa versión griega, no fueron sino las traducciones al latín del *De coelesti hierarchia* las que realmente propagaron el dogma dionisiaco.

Podemos estar seguros de que la obra jerárquica se mantuvo intacta desde su creación. Debido a la fundación de Constantinopla en el 330 y a que el idioma literario durante el siglo IV era habitualmente el griego, el *Corpus* no pudo verse afectado; es decir, el griego, idioma de educación, no necesitaba ser traducido para entender las obras durante los inicios del imperio bizantino; sumado a que el emperador Constantino reconoció la religión cristiana como permitida en el imperio, las obras dionisiacas debieron ser o bien recibidas o, tal vez, mantenidas en la penumbra de lo desconocido. Sea por una u otra cosa, se conservaron a través del tiempo.

Durante el siglo VI, Justiniano intentó el rescate del esplendor romano en territorio y cultura; esto sugiere que las obras dionisiacas empezaron a ser objeto de traducciones al latín para su

difusión. Sin embargo, puesto que Justiniano cerró la Academia fundada por Platón y rechazó la práctica del neoplatonismo por considerarlo pagano,[19] muy probablemente las obras jerárquicas, cargadas de neoplatonismo, se mantuvieran arrumbadas en algún acervo o, a pesar de ser obras encaminadas a promover la tradición judeo-cristiana, escondidas para no ser destruidas por la ortodoxa tradición cristiana.

El legado de Dionisio debió experimentar épocas de riesgo: en el imperio de Occidente, las constantes luchas y revueltas bárbaras, sobre todo la dominación de Atila, resultaron una gran amenaza para la conservación del legado escrito. En el imperio de Oriente, surgió otro peligro cuando la época iconoclasta iniciada por León III en el siglo VIII y que continuó hasta el siglo IX, despreciaba y combatía las figuraciones e imágenes religiosas.[20]

Efectivamente, después del segundo Concilio de Nicea en 787, contrarrestado el movimiento iconoclasta que despreciaba el neoplatonismo y restituido el derecho al culto de las imágenes religiosas, los escritos areopagíticos emprendieron camino de trascendencia.

Siguiendo el testimonio de Balthasar Corderio,[21] sabemos que Hilduino[22] intentó hacer una traducción latina de las obras de Dionisio, pero no fue hasta el siglo IX cuando Juan Escoto

[19] Justiniano creía que la unicidad de su imperio recaía en la religión, creó un edicto que prohibía no sólo el culto de las demás religiones, sino también algunas filosofías. *Cf. Codex Iustinianus*, 534.

[20] Jean Brun cree que Dionisio Areopagita es una de las principales figuras que retoman el neoplatonismo; además, considera las obras dionisiacas como sobrevivientes a los preferentes aristotélicos de la Edad Media; deduce que, gracias a ellas, el neoplatonismo fue bien acogido en la época renacentista. *Cf.* Brun, *Platón y la Academia*, p. 23.

[21] Según lo que el estudio preliminar de B. Corderio afirma en la edición parisina de Migne (*PG* 3 y 4).

[22] Hilduino de Saint-Denis (770-855) fue un religioso que vivió bajo la corte de Carlomagno y destacó por sus estudios hagiográficos. En el año 815 dirigió la Basílica de San Dionisio en París. Aunque no realizó realmente nada certero acerca del Areopagita, mantuvo la tradición legendaria de que Dionisio Areopagita era el personaje mencionado en *Actus Apostolorum*.

Eriúgena realizó la primera traducción conocida y registrada del *Corpus Dionysiacum*.[23]

La traducción realizada por Eriúgena fue considerada la oficial hasta la de Juan Sarraceno que entre 1167 y 1170 tradujo de nuevo el *Corpus Dionysiacum*,[24] porque consideró que la traducción de Eriúgena era confusa y presentaba problemas de comprensión para la época. Sarraceno escribió también un comentario al *De coelesti hierarchia*.

Más tarde, Roberto Grosseteste, aproximadamente en 1220, tradujo de nuevo las obras. En 1400, tenemos noticias de que Thomas Vercellensis volvió a traducirlas y enmendarlas según la tradición escolástica. Ambrosio Traversario en 1436 realizó su propia traducción justo en pleno Renacimiento y bajo el mecenazgo de los Medici.

Según los estudiosos de la transmisión de los textos areopagíticos, como Hugo Koch y Josef Stiglmayr, la traducción de Ambrosio fue el nexo para los siguientes traductores y fue muy bien aceptada por los estudiosos cristianos subsecuentes. Por esto, puede sugerirse que esta traducción no sólo fue mejor elaborada que las anteriores, sino que fue redactada con la intención de corresponder y de promover las ideas originales, para crear una versión fidedigna y favorable para el contenido neoplatónico del *corpus*.

De igual forma, Ambrosio, por ser alumno de Crisoloras y poseer tanto una excelente formación en lengua griega como una precisa técnica traductora, no sólo hizo una traducción más fiel a las ideas originales escritas en griego, según su formación teológica, sino que adaptó al latín las estructuras sintácticas originales y añadió variantes que no aparecen en otras ediciones, al desarrollar frases aún más claras o adiciones personales.

[23] Juan Escoto Eriúgena (810-877), irlandés que destacó como filólogo durante el renacimiento carolingio; conoció a Carlos el Calvo y tradujo por órdenes de éste las obras del Areopagita y de Gregorio de Nisa. Sobresale su interés por el neoplatonismo y por la teología negativa de Dionisio.

[24] Se sabe poco acerca de Juan Sarraceno, vivió durante el siglo XII y junto con Hugo de Saint-Victor realizó la traducción del *Corpus Dionysiacum*, la cual regaló a Juan de Salisbury.

Otra fuerte razón, para sopesar el valor de la traducción latina, recae en que, después de haber rescatado 200 escritos bizantinos y llevarlos a Florencia —entre ellos muy probablemente versiones del Areopagita—, Ambrosio pudo haber consultado versiones originales, menos contaminadas y libres de escolios, al disfrutar de un contacto directo con textos griegos traídos del imperio bizantino donde el *Corpus Dionysiacum* probablemente había sido conservado hasta entonces.[25]

Asimismo, la traducción de Ambrosio resulta óptima, pues, más tarde en 1541 fue editada en Complutum por Juan Brocario,[26] a la par con la traducción de Dionisio Cartujano, y fue parte de las traducciones oficiales para acercarse al Areopagita, de tal suerte que aquellas dos versiones llegaron a la Nueva España y ahora se conservan en los acervos reservados.[27] También debe concederse mayor crédito a Ambrosio por haber usado un latín del periodo renacentista y, pese a algunos aspectos que denotan el influjo furtivo de las lenguas vernáculas, el latín empleado en la traducción no es del todo ajeno al clásico.

Otras traducciones dignas de mención son las de Dionisio Cartujano (1402-1471) y Marsilio Ficino (1433-1499), quienes fueron los siguientes en tomar en sus manos el cuidado de las obras. Otros nombres figuran en los estudios críticos de la obra como Jacques Lefèvre d'Étaples, Perionio, Hugo de Saint-Victor, Alberto Magno, santo Tomás y Balthasar Corderio. Posterior a la traducción de Ambrosio, sobresale la de B. Corderio,

[25] *Cf.* Stiglmayr, «Dionysius the Pseudo-Areopagite», pp. 11-3.

[26] En el siglo XVI, la Universidad de Alcalá de Henares (Complutum) fue un excelente centro de estudios de gramática latina, «la misma Universidad de Salamanca envidiaba los dotes que ahí se tenían». *Cf.* Hernández, «La gramática latina en Alcalá de Henares en el siglo XVI», pp. 320 y ss. Bajo este ambiente filológico, Juan de Brocario, hijo de Arnao de Brocar, comenzó su labor como humanista en 1538, a la muerte de Martin Erguia, destacando por haber editado e impreso muchísimas obras latinas.

[27] También el fondo reservado de la Biblioteca Central de la UNAM cuenta con la edición (1536) de las traducciones de Dionisio Cartujano y Juan Sarraceno elaboradas por el mismo Juan Brocario en Complutum; esto sugiere que la versión de Ambrosio, la de Cartujano y la de Sarraceno eran las más populares, difundidas y aceptadas por las instituciones religiosas.

editada en París, en 1643 y con frecuentes reimpresiones (1644, 1755, 1854); incluida en la colección de Migne (*PG* 3 y 4). Sin embargo, los estudiosos cristianos aseguran que las versiones de la juntina (1516), Basilea (1539), París (1562 y 1615) y la edición de Corderio eran deficientes,[28] porque se habían usado pocos manuscritos originales griegos para la edición de cada una y se habían apoyado en traducciones latinas anteriores sin tomar en cuenta las traducciones al siríaco, armenio y árabe.

Sin duda, la versión de Ambrosio presume haber sido un intermediario entre las traducciones latinas que permitieron la difusión de la tradición angélica hasta nuestros días, valioso por la complejidad de su edición, el estilo renacentista y la finalidad de su difusión. Aún hace falta una extensa edición crítica de las traducciones latinas para comprender mejor la historia de transmisión del dogma; con todo, puede afirmarse que las traducciones latinas han tenido el mayor peso en la promoción y la difusión del cristianismo.[29]

La edición utilizada para realizar la presente traducción se encuentra en el fondo reservado de la Biblioteca Central, UNAM con la clasificación BR65.D6 1541. Se ha decidido utilizar esta versión por dos grandes razones: su calidad y su circulación. Aunque no se conoce la fecha exacta de la traducción elaborada por Traversario, gracias a sus propios preliminares siempre unidos a las versiones latinas, se determina que fue conformada entre 1430 y 1439, porque él mismo sopesa su cargo de la Orden de Camaldula al momento de concluir la traducción.

A partir de los testimonios conservados, el más antiguo es un manuscrito de la traducción (de calidad admirable y características definitivas) conservado como el códice 149 de la *Bibliotheca Palatina* en el fondo especial de la Biblioteca Apostólica Vaticana, fechada en 1455. Aunque algunos sopesan el manuscrito 456 de la biblioteca de la Universidad de Freiburg como tal, realmente se trata de una edición posterior a la italiana porque

[28] *Cf.* Stiglmayr, *op. cit.*, pp. 20 y ss. Es el estudio más completo para conocer la historia de la transmisión de los textos dionisiacos.

[29] *Cf.* Koch, *op. cit.*

data de 1457, dos años después de la conservada en la Palatina.[30] Así pues, para conocer la transmisión del texto y determinar la edición de Brocario como opción viable, se ha confrontado el primer capítulo de la edición complutense con la palatina para determinar si existían variantes entre el impreso y el manuscrito e identificar la posible existencia de testimonios intermediarios. Sorprendentemente, la edición de Brocario contiene con casi completa exactitud el mismo texto que el de la palatina; tan sólo se presentan variaciones en la puntuación, en el capitulado y en algunos errores tipográficos.

Es verdad que resulta necesario un completo análisis comparativo entre los manuscritos derivados, para conocer la transmisión y los intermediarios; no obstante, el rescate de la versión complutense aquí propuesta ha de considerarse provechoso por la fidelidad a la edición manuscrita palatina, la más cercana al códice ambrosiano. Además, la versión de Brocario puede encontrarse conservada en múltiples repositorios de Europa dada su fiabilidad a la palatina y su frecuente circulación como material monástico.[31] Baste recordar que se encuentra resguardada por las bibliotecas de Sainte Geneviève en París, de Al Segni della Speranza en Venecia, de la Universidad Complutense de Madrid, por el Dipòsit de Reserva de la Biblioteca de Cataluña y por la colección Borbon-Lorenzana de la Biblioteca Pública de Toledo.

En efecto, se ha conformado la presente versión a partir de la transcripción paleográfica de la versión complutense, se han desatado las abreviaturas y, cuando la sintaxis o la morfología del texto presentaban dificultades, se ha cotejado con el manuscrito palatino para la resolución de errores. Se han conservado las variantes del latín presentado por Brocario y se han corregido los errores de transcripción del impreso antiguo; asimismo, se han

[30] *Cf.* Lackner, «The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition». Este brillante estudio resume y reúne las noticias más fiables de las ediciones a la traducción de Ambrosio.

[31] Para una mayor noticia de testimonios y de versiones conservadas de los textos areopagíticos, sobre todo del *corpus* en griego. *Cf.* Martín, *Obras completas. Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*, pp. 46-9.

conservado las citas sugeridas por el texto ambrosiano y se han omitido los membretes o títulos temáticos agregados al margen por el editor español.

Como se ha declarado en el prólogo, la traducción aquí presente intenta ser literal en cuanto las capacidades de correspondencia de las lenguas lo permitan. El latín ambrosiano es muy apegado al clásico; no hay acentuación ajena a los usos clásicos y tampoco marcas de largueza. Así pues, se ha preferido conservar la disposición del impreso que intenta apegarse a las formas clásicas; no obstante, se presentan pocos errores ortográficos que se han corregido para la comprensión del texto a través del cotejo del manuscrito palatino. En cuanto abreviaturas y siglas, resultó pertinente el uso del diccionario *Totius Latinitatis Lexicon* por Egidio Forcellini (1827) y también del destacado *Lexicon abbreviaturarum* por Adriano Cappelli (1928). El trabajo *Manual de crítica textual y edición de textos griegos* de Alberto Bernabé (2010) y el *Manual de crítica textual* de Alberto Blecua (1990) han fundamentado las decisiones de puntuación y critica textual. Conforme la sintaxis clásica se han omitido las comas que se oponen al uso del enclítico *-que* y otras conjunciones copulativas. Asimismo, se han puesto comillas para diferenciar la cita del texto original, como en un texto modernizado. Consecuentemente, se ha generalizado el uso de mayúsculas para los gentilicios derivados de nombre propio y para las referencias solemnes.



Ángel de la guarda, grabado de Jerónimo Wierix, 1619.
Nótese la función de psicopompo derivada de las interpretaciones bíblicas.

Suma discursiva

5

La traducción de Ambrosio conserva el orden y distribución idénticos de los capítulos del texto griego, según la versión oficial de la *Patrologiae Graecae Cursus Completus* de J. P. Migne. Enseguida, se presentan algunas advertencias para comprender la disposición general de la obra y una breve síntesis capitular.

Primeramente, debe entenderse que la obra sigue el sistema procliano y el plotiniano, con relación a terminologías y distribución, que se expresan como tres características siempre presentes en las descripciones y el ordenamiento jerárquico:

(1) La distribución ternaria. Una armonía conseguida a través de la imitación del sistema divisorio de las *Enneades* y del modelo político del libro IV de *Respublica*. La distribución ternaria se consigue al seguir la división del alma en tres estados: racional, pasional e irascible,[32] de modo que el primero y mejor de los rangos, rija y controle al intermedio que, a su vez, con igual empeño regulará al inferior y más mundano. A lo largo de todo el sistema jerárquico podrá observarse esta gradación descendente y regente que procurará siempre aspirar a la comunión y a la intelección de la divinidad.

[32] Platón concebía que los tres niveles del alma: racional (λογιστικόν, *logistikon*), concupiscible (θυμοειδές, *thymoeides*) e iracundo (ἐπιθυνετικόν, *epithynetikon*), debían estar en armonía (τάξις, *taxis*; εὐκοσμία, *eukosmia*; ἀρετή, *arete*, o ἁρμονία, *harmonia*) a partir del gobierno del primero sobre los dos inferiores. Esta subordinación debe entenderse como la obediencia de las partes inferiores que deben ser regidas por la inteligible según la virtud de la justicia.

(2) Analogía con el sistema metafísico de Porfirio y Plotino. La jerarquía dionisiaca recrea los conceptos básicos del sistema metafísico plotiniano; Dionisio rescata de *Enneades* VI, 9, 2, 21-5 y de la décima de las *Sententiae* de Porfirio la división tripartita que se acomoda a sus requerimientos. Los conceptos ὕπαρξις (*hyparxis*), δύναμις (*dynamis*) y νοῦς (*nous*), que se multiplican en *Enneades* para asequir un número conveniente al orden del mundo metafísico, también se encuentran asimilados en las jerarquías celestes quienes los representan como *purificatio*, *illuminatio* y *perfectio*. Dichas funciones destacan por su utilidad en el proceso de conversión con la divinidad, que es el propio objetivo de la jerarquía. Ha de notarse a lo largo de las descripciones angélicas la asignación de tareas específicas que procuran el conocimiento de la divinidad.

(3) La procesión de la unidad en la multiplicidad de los símbolos. A lo largo del libro, se declaran y se desarrollan los cinco rubros de estudio de la angelología: nomenclatura, tipología, funcionalidad, naturaleza y exégesis; no obstante, se hace manifiesto el juego entre la revelación de las cosas divinas y el provecho de la jerarquización, que decanta su aplicación y utilidad en el sistema eclesiástico, más allá del entendimiento de la propia angelología. Es decir, el objetivo de la jerarquía (volverse semejante a Dios) es la unidad o comunión con el Uno-Principio representada con los diversos símbolos angélicos adaptados al entendimiento del hombre. Por ello, debe enfatizarse la decantación de los símbolos angélicos en la práctica y el misticismo judeo-cristiano; además, es conveniente hacer una lectura simultánea de *De coelesti hierarchia* con *De ecclesiastica hierarchia* para comprender la promoción del conocimiento de la divinidad y la aplicación de los diversos modos de comunión en la vida cristiana.

Para una lectura orientada y concienzuda, obsérvese en el primer capítulo el desarrollo del concepto de *illuminatio*; en el segundo, la explicación de la revelación divina a través de la multiplicidad; en el tercero, la definición de la jerarquía y su objetivo principal; en el cuarto y el quinto, la naturaleza angélica a partir de su definición y nomenclatura; del sexto al noveno puede ver-

se desarrollada la gradación tripartita del sistema y la tipología angélica; el décimo funciona como una síntesis que enfatiza las labores angélicas y el correcto ordenamiento; en el undécimo se encuentra la definición de las nomenclaturas genéricas que abren paso a una terminología estandarizada; en el duodécimo y decimotercero se encuentran la equiparación y la aplicación del sistema jerárquico en el eclesiástico, así como también la resolución de la designación angélica por naturaleza y por funcionalidad: «ángel» por ser una esencia intermedia y «ángel» por fungir como intermediario entre los superiores y los inferiores; finalmente, en el decimocuarto y decimoquinto se desarrolla propiamente la multiplicidad de los signos, su funcionalidad y, lo más potente en el discurso dionisiaco, la exégesis de la angelología que permite el objetivo de comunión con la divinidad y la comprensión de una tradición confusa de antaño.

Capítulo I (*fol.* i-iii) *Quod omnis divina lux, licet varie per summam benignitatem ad creaturam prodeat, simplex tamen manet neque id solum, verum et quae illustrat unum efficit*: Dionisio introduce al lector en el tema, expresa su teoría propia del devenir de las cosas (πρόοδος, *proodos*, y ἐπιστροφή, *epistrophe*), adjudica la figuración de la luz a Dios, establece la providencia de la creación y la multiplicidad del Dios-Uno-Principio.

Capítulo II (*fol.* iii-vii) *Quod congrue divina atque coelestia etiam per dissimilia signa tradantur?*: Justifica la arbitrariedad de las representaciones y apariciones divinas; concede la teoría de la mímesis platónica a las imágenes y figuraciones, recrea una propia teoría del símbolo y exhorta al lector a adorar a Dios a través de sus signos y no a los signos mismos.

Capítulo III (*fol.* vii-ix) *Quid sit hierarchia et quaenam eius utilitas?*: Establece el orden de la jerarquía; explica, define y justifica a los seres intermedios a través de citas bíblicas. Aclara lo que sabemos de los ángeles y establece sus acciones y funciones.

Capítulo IV (*fol.* ix-xi) *Quid significet angelorum appellatio?*: Dionisio explica las cualidades de los ángeles: inteligencia divina, acciones puras, dones de premonición, labor de anunciación y ejemplo para los hombres.

Capítulo v (*fol.* xi-xii) *Cur omnes coelestes spiritus communi appellatione dicantur angeli?*: Todos los órdenes angelicales son denominados con el nombre de los últimos por sinécdoque.

Capítulo vi (*fol.* xii) *Quaenam sit coelestium substantiarum prima, quae media, quae extrema distinctio?*: Esclarece el orden angélico.

Capítulo vii (*fol.* xii-xvi) *De seraphin et cherubin et thronis et de prima eorum hierarchia*: Explica el nombre, cualidades y funciones de los serafines, querubines y tronos.

Capítulo viii (*fol.* xvi-xviii) *De dominationibus, virtutibus ac potestatibus et de media illarum hierarchia*: Explica el nombre, cualidades y funciones de los ángeles-dominaciones, potestades y virtudes.

Capítulo ix (*fol.* xviii-xxi) *De principatibus, archangelis et angelis deque extrema illorum hierarchia*: Explica el nombre, cualidades y funciones de los principados, arcángeles y ángeles.

Capítulo x (*fol.* xxi) *Epilogus et conclusio totius angelici ordinis*: Reafirma la teoría del orden universal, del conocimiento que desciende y de la transición de la sabiduría por jerarquías.

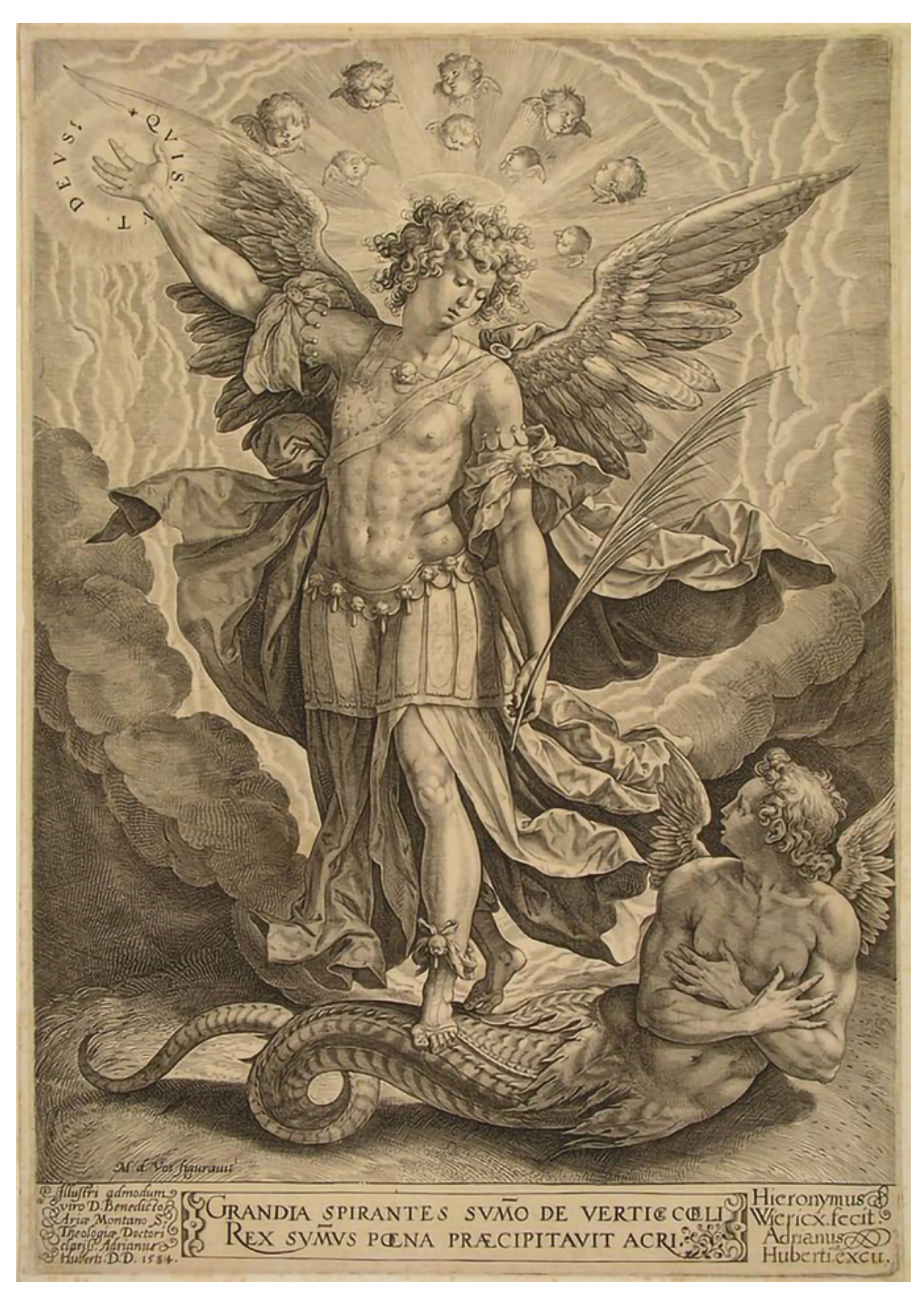
Capítulo xi (*fol.* xxi-xxii) *Cur omnes coelestes substantiae, communi vocabulo coelestes virtutes appellantur?*: Para no caer en confusión de la denominación «ángel» con la de jerarquías superiores, Dionisio ofrece el término «virtudes celestes» para nombrar cualquier jerarquía.

Capítulo xii (*fol.* xxii-xxiii) *Cur sacerdotes inter homines dicantur angeli?*: Los miembros de la Iglesia adquieren el nombre «ángel» por imitar y seguir la labor de anunciar y guiar a los hombres en el verdadero conocimiento.

Capítulo xiii (*fol.* xxiii-xxvii) *Cur a Seraphin purgatus fuisse dicatur propheta Esaias?*: Dionisio desmiente que un Serafín haya purificado a Isaías directamente; expone varias teorías.

Capítulo xiv (*fol.* xxvii) *Quid significet is, qui traditur, angelicus numerus?*: Establece que Dios es el único que conoce cuántos son los seres celestes, cuyo número no puede ser captado por términos humanos.

Capítulo xv (*fol.* xxvii-xxxii) *Quae sint figurativae angelicarum virtutum imagines et reliqua?*: Es el capítulo culmen de toda la obra: Dionisio desglosa los atributos de los ángeles y explica individualmente las figuraciones y sus respectivos significados. Recrea una elemental teoría iconológica. Argumenta cada figuración basada en el neoplatonismo y concilia elementos del mito pagano con la tradición expuesta en la *Biblia*.



Representación del arcángel Miguel. Grabado de Jerónimo Wierix, 1584.
Ha de destacarse la semejanza del ángel y del demonio.

S. Dionysii Areopagitae martyris inclyti, Athenarum episcopi et Galliarum apostoli, coelestis hierarchiae libri, ad Timotheum Ephesiorum episcopum; translatio nova Ambrosii Florentini philosophi, rethoris et theologi luculentissimi abbatisque generalis ordinis Camaldulensis.[a]

I. Quod omnis divina lux, licet varie per summam benignitatem ad creaturam prodeat, simplex tamen manet neque id solum, verum et quae illustrat unum efficit.

«Omne datum optimum et omne donum perfectum, de sursum est descendens a patre luminum». Sed et candidissimae illius lucis, quae a patre motus initium sumit, processus omnis, benigna in nos largitione manans, rursus ut summa virtus per quam unum secum efficimur, ut intentionis praecipuae nos parat et explicat atque ad cogentis ad se patris unitatem ad deificam simplicitatem convertit. «Ex ipso enim», ut sacra testantur eloquia, «et in ipso sunt omnia».

Itaque Iesum invocantes paternam lucem, quae est, quae vera est, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, per quem ad patrem principale lumen accesum habemus, ad sanctissimarum scripturarum intelligentias (prout illas a patribus accepimus) contuendas, pro viribus pergamus et quas illi nobis vel per signa vel per intelligentiae sacratioris arcana tradiderunt coelestium spirituum distinctiones et ordines, inquantum possumus, speculemur.[b]

[a] El latín renacentista de Ambrosio muestra el rescate e imitación de la prosa clásica. Efectivamente, el texto presenta, en general, una sintaxis, morfología y estilo clásicos; aún así, se hallan ciertas características propias del latín del siglo xv.

[b] Ambrosio traslada *speculemur* y demás verbos de sentido visual por los de raíz griega θεωρ- (*theor-*) poniendo énfasis en el juego de la visión que a lo largo del texto será frecuentemente usado como metáfora apropiada del contacto con la divinidad.

[1] Nótese la definición procliana de διάδοσις (*diadosis*) o μετάδοσις (*metadosis*) neoplatónica, específicamente en *Theol. Plat.*, I: la luz deriva de Dios y es transmitida por un verter continuo y progresivo como la luz física.

LIBROS DE LA JERARQUÍA CELESTE DE PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, CÉLEBRE MÁRTIR, OBISPO DE ATENAS Y APÓSTOL DE LAS GALIAS, EN HONOR A TIMOTEO, OBISPO DE LOS EFESIOS; NUEVA TRADUCCIÓN DE AMBROSIO FLORENTINO, FILÓSOFO, ORADOR, MUY BRILLANTE TEÓLOGO Y ABAD GENERAL DE LA ORDEN CAMALDULENSE.

I

I. PORQUE TODA LA LUZ DIVINA, AUNQUE A TRAVÉS DE LA SUMA BENEVOLENCIA SE MUESTRE VARIADAMENTE PARA SU CREACIÓN, SE MANTIENE SIMPLE Y NO SÓLO HACE ESO, SINO QUE TAMBIÉN VUELVE UNO SOLO TODO LO QUE ILUSTRA.[1]

«Todo regalo óptimo, todo don perfecto es aquel que, desde arriba, desciende del Padre de las luces»;[2] no obstante, también [es perfecto] todo avance de aquella blanquísima luz, que toma el inicio de su movimiento desde el Padre, al emanar hacia nosotros con profusión benigna como la suma virtud por la cual nos volvemos uno solo con Aquél, porque nos dispone de la contemplación principal, nos extiende y nos vuelve hacia la simplicidad divinizante para la unidad con el Padre que nos acoge. En efecto, como testifican las sagradas escrituras, a partir de esto y en esto mismo están todas las cosas.[3]

Así pues, al invocar nosotros a Jesús, la luz paterna que existe, que verdaderamente existe,[4] que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, por quien tenemos el lucero principal para el acceso al Padre,[5] esforcémonos en mirar los razonamientos de las sagradas escrituras —según las recibimos del Padre— y, en cuanto podamos, contemplemos aquellos [razonamientos] que, ya sea a través de signos o ya sea a través de misterios de razonamiento muy sagrado, nos transmitieron las distinciones y los órdenes de los espíritus celestes.

---

[2] *St* 1, 17: *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum, apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio.*

[3] *Rm* 11, 36: *Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipsum omnia. Ipsi gloria in saecula. Amen.*

[4] *Jn* 1, 9: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem, veniens in mundum.*

[5] *Rm* 5, 2: *...per quem et accessum habemus fide in gratiam istam, in qua stamus et gloriamur in spe gloriae Dei.* Igualmente, *Ef* 2, 18 y 3, 12.

Cumque principalem illam, immo principium omne trascendentem summi patris lucem, quae nobis angelorum beatissimos ordines typicis exprimit signis, purgata mentis acie nec trepidante cordis aspectu susceperimus, ex ipsa rursus ad eius simplicem radium tota animi intentione dirigamur.

Nam profecto ne ipsa quidem unquam singulari suo arcano et (ut ita dixerim) propria sua intimitate deseritur. Caeterum quum ad eos, qui providentia reguntur, subvehendos ac sibi coniungendos condescensione et connexione mirabili, benignissime multiplicetur et prodeat, manet tamen intra semetipsam firmissime, in sua immobili identitate stabiliter fixa eosque, qui ad ipsam (ut fas est) aspirare nituntur, pro modo virium suarum intendit ac provehit ac secundum simplicem illam unionem suam coniungit sibi atque unum efficit secum. Neque enim aliter fas erat infirmitati nostrae lucere divinum illum radium nisi sacrorum varietate velaminum (quibus ad superiora ferremur) opertum et his, quae nobis familiaria sunt, providentia paterna naturae mortalium sese accommodante, vestitum.

Quocirca et nostri quoque sacerdotii sacratisimam functionem, divina illa sanctio coelestium ordinum, excellenti mundanis omnibus imitatione dignata, memoratas illas spiritales distinctiones carnalibus figuris expressas et formarum compositionibus varias tradidit,[a] ut ipsi pro modulo nostro ex hisce fictionibus sacris ad simplices illas nullisque figuris umbratas, coelestium rerum intelligentias assimilationesque subvehamur.

Nam neque possibile est humanae menti ad spiritalem illam coelestium distinctionum imitationem intelligentiamque conscendere nisi ad hanc mortalium rerum similitudinibus formisque ducatur, ut scilicet visibilem pulchritudinem, invisibilis

[a] Los verbos *tradere* y los compuestos de *dare* son los más usuales para corresponder el término neoplatónico διάδοσις que refiere a la participación de la luz y la transmisión del conocimiento.

[6] Se refiere a la liturgia. La vestimenta es un símbolo de anagogía deificante inmediata para los que participan del sacramento. Por ello en *De ecclesiastica hierarchia* se ve reflejada esta misma concepción.

Tan pronto como con la agudeza de la mente y sin carácter trepidante del corazón hayamos tomado aquella luz principal del sumo Padre, la cual trasciende todo principio, la cual nos expresa los órdenes más beatos de los ángeles con signos figurativos, dirijámonos a partir de ésta hacia su simple rayo con toda la contemplación de nuestra alma.

Pues, indudablemente, ésta misma en ningún momento es abandonada por el singular misterio de Aquél y —por así decirlo— por su propia intimidad. Además, aunque [aquella luz] muy benignamente se multiplique y se muestre para conducir y unir consigo a esos, que son regidos por la providencia, con condescendencia y conexión admirable, permanece muy firmemente en sí misma, establemente fija en su propia identidad inmóvil y, según la medida de sus fuerzas, se extiende y arrastra a esos, que —según les es lícito— se empeñan en alcanzarla, los une consigo según aquella simple unión y los vuelve uno consigo. En efecto, no era posible de otra manera que aquel rayo divino iluminara nuestra debilidad a no ser que estuviera cubierto con la variedad de los vestidos sagrados [con los cuales podríamos ser llevados a lo superior] y revestido con aquellas cosas,[6] que nos son familiares, mientras la providencia paterna se acomoda a la naturaleza de los mortales.

Por esto, aquella santidad divina de los órdenes celestes, una vez considerada digna la imitación excelente por todos los mortales, nos transmitió la función sacratísima de nuestro sacerdocio; también nos [transmitió] aquellas citadas distinciones espirituales, expresadas con figuras carnales y variadas por la composición de sus formas, para que nosotros mismos seamos arrastrados de estas ficciones sagradas hacia aquellos razonamientos simples y hacia aquellas asimilaciones, de cosas celestes, obscurecidas por nulas figuras.

En efecto, no es posible a la mente humana escalar hacia aquella imitación espiritual y hacia esos razonamientos de las distinciones celestes, a menos que se conduzca hacia ésta con semejanzas y formas de cosas mortales, para que considere que esta belleza visible es la imagen del decoro invisible; para que estime

decoris imaginem putet odoresque sensibus pervios, spiritalis fragantiae similitudinem extimet et intimae lucis indicium, ex lucidi solis ducat imagine, suavitatis item illius, quam deum sitiens animus atque in divina contemplatione requiescens capit sacrarum litterarum lectionem et flagrans studium arbitremur, effigiem; habitus quoque illius congruentissimi et perpetua intentione atque ordine ad divina tendentis, ex vitae praesentis ordinibus capiat coniecturam, Iesu item felicissimam societatem de sacrosancti mysterii communione coniiciat.

Et caetera in hunc modum quae colestibus quidem spiritalibusque substantis divine ac nude nobis vero per signa traduntur. Ut igitur pro captu nostro dii efficeremur, clementissima illa divinitas, coelestium quoque distinctiones ordinum nobis exponens nostrique functionem sacerdotii illis ministerio societate coniungens, dum pro viribus divina illorum sacratissima officia imitari nitimur, terrenis imaginibus coelestes spiritus pinxit carnalique velamine, dum in sacris litteris de illis loquitur, aeternos animos texit, ut nos ex visibilibus ad intelligibilia et ex fictione signorum ad simplices coelestium ordinum provehat summitates.

II. Quod congrue divina atque coelestia etiam per dissimilia signa tradantur?

Primum igitur oportet (ut reor) exponere quam esse totius simul coelestis hierarchiae destinationem putemus et quid unaquaeque conferat sectatoribus suis; tum coelestes quoque distinctiones, iuxta id quod de illis sacrae litterae tradunt, laudare conveniet; deinceps vero, cuiusmodi formis atque figuris coelestes illas dictinctiones sacrae litterae tradunt honestissime fictas et ad quam simplicitatem per haec figmenta nobis condescendendum sit, explicare consequens fuerit ne nos quoque vulgi errore seducti, passim existimemus coelestes ac divina specie

[7] Nótese el énfasis del valor ontológico y deificante de los sentidos que intervienen en los sacramentos.
[8] Queda claro el objetivo de la obra: *(a)* exégesis de lo visible a lo inteligible, *(b)* explicar la ficción de los símbolos y *(c)* entender las sustancias celestes a partir de las capacidades de cada uno.

que los olores perceptibles por los sentidos son la semejanza de la fragancia espiritual;[7] para que deduzca que el indicio de la luz íntima, a partir de la imagen del sol lúcido, es la figura de aquella hermosura a la que el alma, que se mantiene en Dios y que descansa en la contemplación divina, adopta como la lección de las sagradas escrituras y a la que consideramos como un estudio flagrante; también para que el hábito de aquel [hombre] muy congruente, que tiende a lo divino con una contemplación y orden perpetuo, tome su interpretación a partir de los órdenes manifiestos a su vida; igualmente, para que Jesús conceda su sociedad más feliz a partir de la comunión de su misterio sacrosanto.

También de este modo son las restantes cosas que nos fueron transmitidas divina y claramente a través de signos por las sustancias celestes y espirituales. Así como nos volvemos «divinos» según nuestra medida, aquella divinidad clementísima, al exponer las distinciones de los órdenes celestes y al unir la función de nuestro sacerdocio con su misterio en sociedad, [mientras nos empeñemos en imitar los divinos oficios sacratísimos de aquellos] pintó los espíritus celestes con imágenes terrenas y, si habla acerca de aquellos en las sagradas escrituras, cubrió las almas eternas con un vestido carnal para arrastrarnos de las cosas visibles a las inteligibles y de la ficción de los signos hacia las simples altezas de los órdenes celestes.[8]



II. ¿Por qué las cosas divinas y celestes son transmitidas convenientemente a través de signos desemejantes?

Así pues, conviene —según considero— exponer cuál es la finalidad de toda la jerarquía celeste y en qué contribuye cada una a sus seguidores; luego, conviene alabar a las distinciones celestes según lo que transmiten las sagradas escrituras acerca de aquellos; después, de qué género las sagradas escrituras transmiten virtuosamente a aquellas distinciones celestes fingidas con formas y figuras. También será consecuente explicar hacia qué simpleza debemos condescender a través de estos signos; para que nosotros, convencidos también por el error del vulgo, no estime-

praeditos spiritus, multis pedibus multisque esse faciebus et sive ad boum stoliditatem sive ad severitatem leonum esse formatos seu ad aquilarum recurvis rostris effigiem seu ad pilosam avium plumescentiam fictos seu rotas quasdam igneas et materiales sedes, ad accubitum summae divinitati necesarias, supra coelum imaginari stulti[a] deincipiamus et equos discolores aliquos et satellites armatos et duces et caetera id genus, quae nobis evidenti et expressa varietate signorum sacratissime ficta traduntur. Nempe enim poeticis fictionibus theologia, ut eos describeret spiritus, qui formis carent, affatim utitur, humanae scilicet mentis (ut diximus) infirmitatem non ignorans eique propriam et cognatam viam, per quam ad altiora feratur, benignissime providens ac ipsius modo, in sacris litteris huiusmodi ascensionis itinera sternens.

Porro si cui videtur, sacras quidem huiusce compositiones non esse admittendas, quippe quum simplex divinarum rerum substantia in seipsa, et incognita sit nobis et intelligentiam fugiat nostram, caeterum eas, quae in sanctis libris et litteris reperiuntur imagines angelorum, absonas atque incongruas putat et omnem hanc duram nimis, ut ita dixerim, angelicorum nominum improbat scenam, dices oportuisse theologos (quandoquidem ad incorporalia corporeis lineamentis ac formis describenda omnino venissent) propriis in quantum possent, illa cognatisque figuris exprimere, ex his scilicet, quae sunt apud nos preciosissima, substantiamque suam ex humo altius attolunt et sese in altitudinem vendicant et non coelestibus ac divinis simplicibusque naturis, terrenas quasque infimas et varias

[a] Aunque el significado cabal de *stulti* no tenga un matiz del todo peyorativo, quizá aquí sea aplicado por el contexto pagano que Dionisio conoció, quizá por los detractores de los símbolos judeo-cristianos. Una hipótesis pendiente por analizar es la búsqueda de los receptores de la obra dionisiaca y su relación con el contexto autoral; quizá el autor se dirigía a los miembros propios de la Academia en Atenas o a los iniciados en el cristianismo.

[9] *Ez* 1, 6-7 y 8-11: *Quattuor facies uni et quattuor pennae uni; pedes eorum pedes recti, et planta pedis eorum quasi planta pedis vituli, et scintillabant quasi aspectus aeris candentis. Cf. Ap* 4, 6.

[10] *Dn* 7, 9: *Aspiciebam, donec throni positi sunt, et Antiquus dierum sedit. Vestimentum eius*

mos que por todas partes hay espíritus celestes dotados de un aspecto divino, que son de muchos pies y muchas caras,[9] que están conformados ya sea según la brutalidad de los bueyes o ya sea la severidad de los leones, que fueron configurados ya sea según la figura de las águilas de picos recurvos, el plumaje peludo de las aves, o como algunas sedes de fuego y de madera,[10] indispensables para el asiento de la suma divinidad; para que, estúpidos, no empecemos a imaginar que arriba en el cielo hay algunos caballos de diferentes colores, guardianes, guías armados[11] y todas las demás cosas de ese género que nos fueron transmitidas sagradamente como ficciones por la variedad evidente y expresiva de los signos. Para describir a esos espíritus que carecen de formas, la teología usa abundantemente las ficciones poéticas, sin ignorar —como dijimos— la debilidad de la mente humana, al proveerle un camino propio y conocido, por el cual se lleva hacia lo más alto, y del mismo modo, al extenderle los caminos de la ascensión en las sagradas escrituras.

Además, si a alguien parece que las composiciones sagradas no deben ser admitidas puesto que la substancia de las cosas divinas es simple en sí misma, desconocida para nosotros y escapa a nuestra inteligencia, si piensa que esas imágenes de los ángeles que se encuentran en las sagradas escrituras son discordantes e incongruentes y si desaprueba como desagradable —por así decirlo— a toda esta escena de los nombres angelicales, dirás que convino a los teólogos —puesto que vinieron para describir por completo las cosas incorpóreas con rasgos corpóreos y figuras— expresar aquéllas con figuras habituales y conocidas, a partir de aquellas cosas que son preciosas entre nosotros y que elevan muy altamente su propia substancia desde la tierra y se reivindican hacia lo alto y que no les (convino) poner, alrededor de las naturalezas celestes, divinas y simples, algunas terrenales formas ínfimas y variadas, de tal modo que nuestra mente se levantaría

quasi nix candidum, et capilli capitis eius quasi lana munda; thronus eius flammae ignis, rotae eius ignis Vaccensus.

Esta figuración también puede encontrarse en *Is* 6, 2; *Ap* 4, 2 y en *Ep.* 9, 1 del propio Dionisio.

[11] *Cf. Jos* 5, 14: *Qui respondit: «Nequaquam, sed sum princeps exercitus Domini et nunc veni».*

circundare formas ita enim et mens nostra sese melius ad celsa sustolleret, commodiore freta adminiculo et sublimes illac ac mundo celsiores[a] significationes, ad incongruas dissimilitudines[b] et inconcinnas non deducerentur.

At id profecto eiusmodi est, ut et divinas virtutes[c] nefarie iniuriis violet, et nostram etiam fortassis mentem in praecipitia erroris impellat, prophanis illam compositionibus prorsus affigens. Et fortasse non desit, qui arbitretur coelestia illa, leonum et equorum agminibus plena, ut pro laude mugitus resonent: et avium gregibus et animalibus reliquis et materiis quibuslibet vilibus et caeteris in hunc modum quaeque vel absurde ver corrupte vel passive describunt, dissimiles per omnia in sacro eloquio similitudines quibus ista signantur.

Atqui veritatis ista inquisitio, abunde (ut reor) scripturae sanctae altissimam sapientiam indicat, ut quae in coelestium descriptione spirituum, utrique rei vigilantissima cura prospexit, ut neque divinis virtutibus iniuria ulla (ut sic dixerim) fieret neque nos infimis humilimisque affigeremur imaginibus.

Nempe enim informibus formae figuraque carentibus figurae admoveantur dispensatione salutari. Non modo ea causa fuerit, quam praediximus, infirmitatis nostrae scilicet ratio, quae conscendere ad celsiora ac spiritalia contemplari sine adminiculis nequit indigetque propriis et de sua fragilitate petitis auxiliis, quibus superiora nitatur, ut scilicet spectaculis illis eximiis et forma omni naturaque superioribus, familiares nobis imponantur formae, verum quod id quoque mysticis scripturarum eloquiis decentissimum est, sacram et obstrusam coelestium spirituum veritatem, huiusmodi arcanis velamentis et sacratissimis signis occultare et prophanae multitudini inviam ponere.

[a] La mayoría de los comparativos utilizados son de carácter absoluto, por lo que no requieren la presencia de un segundo término de comparación. *Cf.* Blaise, *Manuel du latin chrétien*, p. 98.

[b] *Dissimilitudo*, según el contexto platónico, es lo no-bello, lo no-bueno y lo no-justo; según el contexto neoplatónico es la no-apariencia de Dios-Uno-Principio.

[c] No debe confundirse el género de los ángeles; dependiendo del término suplente de *angelus*, como *virtutes* y *dominationes*, se opta por el género femenino. Sin embargo, el género exclusivo para los ángeles es el neutro como lo denotan las formas *cherubin ipsa* (*CH* VIII) e *ipsa sacratissima seraphin* (*CH* X).

mejor hacia las cosas elevadas, confiadas con un auxilio más cómodo y los sublimes significados más elevados no se conducirían desde allá hacia el mundo según desemejanzas incongruentes e inarmónicas.

No obstante, sin duda esto es de tal suerte que viola impíamente las virtudes divinas con injurias y quizá empuja nuestra mente hacia los precipicios del error al sujetarla con figuraciones profanas. También, quizá no falte quien considere que los cielos están llenos de greyes de leones y de caballos —porque resuenan mugidos en vez de alabanzas—,[12] de parvadas de aves, de otros animales, de cualquier materia vil y de las demás cosas de este género que absurda, corrupta o comúnmente describen en las sagradas escrituras las semejanzas totalmente desemejantes con las que esas son señaladas.

Sin embargo, esa investigación de la verdad —según considero— indica bastante una muy profunda sabiduría de las sagradas escrituras porque ha inspeccionado estas cosas con una preocupación muy atenta de cada cosa en la descripción de los espíritus celestes para que —por así decirlo— no suceda injuria alguna a las virtudes divinas y para que nosotros no nos apeguemos a imágenes ínfimas y muy humildes.

Por supuesto, por una presentación conveniente, aquellas imágenes se derivan a partir de cosas informes y carentes de figura. No sólo sería esa causa, que dijimos antes, la razón de nuestra debilidad que no puede escalar hacia lo más elevado y contemplar lo espiritual sin auxilios y que carece de apoyos propios y requeridos por su fragilidad, con los que busca lo superior, porque figuras familiares se nos presentan en vez de aquellos espectáculos eximios y superiores a toda forma y naturaleza; sino también, porque en los sermones mistéricos de las sagradas escrituras es muy conveniente que la verdad sagrada y abstrusa de los espíritus celestes se oculte con velos misteriosos y signos sacratísimos y que ponga un obstáculo a la multitud profana.

[12] Quizá hace referencia a los seguidores de los *Oracula Chaldaica*, a los cabalistas o a los paganos.

Non enim omnes sacri sunt neque (iuxta scripturae sententiam) omnium scientia est.

Quod si quis absonas et absurdas imagines in ius vocet vererique dicat divinis illis sanctissimisque spiritibus formas adeo foedas imponere, illum ita admonuisse sufficiet: duplicem in sacris literis tradi significandi modum: ex his alterum per similes imagines figurasque procedere nihilque a sua natura deviare, alternum per dissimiles formas[a] promovere ita effictum, ut diversa prorsus et alia quo videatur, insinuet.

Denique et reverendam illam supersubstantialis deitatis ineffabilemque beatitudinem, divinorum eloquiorum mysticae traditiones dum exprimere cupiunt, aliquando ut verbum[b] et intellectum et essentiam laudant,[c] ut per istas appellationes, divinam eius eloquentiam et sapientiam et substantiam verissime existentem atque omnium quae sunt subsistentia, veram causam significent; interdum ut lucem ipsam concelebrant et vitam vocant. Enim vero huiusmodi sacra sigmenta honestiora quidem sunt et terrenis ac materialibus formis eminere videntur. Caeterum ne sic quidem ad divinae similitudinis veritatem prope accedunt, excedit enim illa substantia omnem vitamque transcendit: nulla hanc exprimit lux, omnisque sermo, omnis mens atque ratio, absque ulla comparatione, illius similitudine inferior est.

[a] A veces Dioniso suple el oxímoron griego ἀνόμοιοι ὁμοιότητες por *dissimiles formas* y a veces lo conserva con una correspondencia exacta en latín *similia dissimilia*.

[b] Filón de Alejandría también entiende el *logos* (λόγος) como *verbum* en *Legis Alleg.* I; Clemente lo identifica con Jesús en función de pedagogo en *Protrepticus* y Plotino con el *intellectum* (νοῦς) en la primera de sus hipóstasis.

[c] *verbum*, *intellectum*, y *essentiam*: nótese la similitud de los términos, pero distinguidos sutilmente para corresponder a la noción tripartita neoplatónica.

[13] *1 Co* 8, 7: *Sed non in omnibus est scientia; quidam autem consuetudine usque nunc idoli quasi idolothytum manducant, et conscientia ipsorum, cum sit infirma, polluitur*. *Cf. Mt* 13, 11; *Mc* 4, 10 y *Lc* 8, 10.

[14] *Jn* 1, 1: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*. Igualmente, *Jn* 1, 1 y *DN* I, 6; VII, 4 del propio Dionisio.

[15] *Is* 40, 14: *...et instruxit eum et docuit eum semitam iustitiae et erudivit eum scientiam et viam prudentiae ostendit illi*. *Cf. Rm* 11, 34 y *DN* I, 6.

En efecto, no todos son santos y —según la sentencia de las sagradas escrituras— el conocimiento no es de todos.[13]

Pero, si alguien por su autoridad alegara que esas imágenes son discordantes y absurdas y si dijera que teme otorgar formas tan feas a aquellos espíritus divinos y santísimos, bastará advertirle que en las sagradas escrituras se enseña una doble manera de manifestación; la primera, a partir de estas cosas, procede a través de imágenes y figuras semejantes que no se desvían para nada de su propia naturaleza; la segunda, a través de formas desemejantes, se presenta figurada de tal manera que insinúa cosas diferentes y distintas a lo que aparenta.

Finalmente, las enseñanzas mistéricas de las sagradas escrituras, mientras desean expresar la bienaventuranza reverenda e inefable de la deidad supersubstancial, algunas veces la alaban como verbo,[14] como intelecto[15] o como esencia[16] para dar a entender, a través de esas denominaciones, su divina elocuencia y su sabiduría, la substancia que existe muy verdaderamente y la verdadera causa que son el sustento de todas las cosas; incluso a veces la llaman «vida»[17] para celebrar la luz misma.[18] Sin duda alguna, los signos sagrados de tal tipo son muy virtuosos y parece que sobresalen de las formas terrenales y materiales. Además, no se acercan a la verdad de la semejanza divina, pues aquella substancia excede todo, trasciende la vida, ninguna luz la expresa y, sin comparación alguna, toda palabra, toda mente y toda razón es inferior a su semejanza.

[16] *Ex* 3, 14: *Dixit Deus ad Moysen: «Ego sum qui sum». Ait: «Sic dices filiis Israel: Qui sum misit me ad vos».* Esto lo declara también en *DN* I, 6 y V, 1-10.

[17] *Jn* 5, 26: *Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso...*

[18] *Ib.* 8, 12: *Iterum ergo locutus est eis Iesus dicens: «Ego sum lux mundi; qui sequitur me, non ambulabit in tenebris, sed habebit lucem vitae».* Asimismo, en *1 Jn* 1, 15 y *Jn* 11, 25; 14, 6 y *DN* VI, 1-3. Quien contempla la fuente de luz, recibe la huella de la luz y se hace partícipe por su conocimiento. *Cf. Enn.* I.

Aliquando item ab eisdem laudatur scripturis honestissime ac pene divine, dum in eius laude dissimilibus utuntur signis eamque invisibilem et infinitam, incomprehensibilem praedicant, his eam appellantes nominibus, quibus non quid sit, sed quid non sit, dicitur. Hoc enim verius (ut arbitror) in ipsa est et de illa proprie magis afferitur. Nam sicuti secretior illa sacerdotalisque traditio docuit, dum illam esse aliquid negamus ex his quae sunt, verum profecto loquimur, etsi modum quo illa indiffinita est, quippe quae supersubtantialis[a] et incomprehensibilis atque ineffabilis est, prorsus ignoramus.

Si ergo in divinis rebus negationes quidem verae sunt, affirmationes vero nequaquam tantis arcanorum latebris congruunt: illa sane convenientior in rebus invisibilibus erit expressio, quae per dissimilia signa monstratur. Honorant igitur illos coelites ordines, non probro afficiunt aut ullo dedecore sanctarum literarum descriptiones, dum eos dissimilibus formis ac fictionibus exprimunt, ac per eas indicant, terrenis ac mortalibus rebus absque ulla comparatione praecellere beatissimos spiritus. Porro quod mentem atque animum nostrum similitudines illae quae videntur absurdae, potentius iuvent atque ad divina commodius subvehant, nemo qui recte sentiat, arbitror, inficiabitur.

Nam siquidem quaeque sunt apud nos preciosiora sumantur, quis non videat fore, ut per huiusmodi figuras oberrare incipiat animus, putans coelestes illas aetherasque substantias, rutilantis auri praeferre speciem, virosque esse aliquos lucidos et oris maiestate coruscos, decoros et vestis candore conspicuos, ignemque innocue de se mittentes et caetera id genus, quibus theologia sublimes illos spiritus pingit et figurarum varietate describit.

[a] Es una calca del griego ἐπιούσιος que corresponde a la hipóstasis plotiniana del Uno.

[19] *1 Tm* 6, 16: *...qui solus habet immortalitatem, lucem habitans inaccessibilem, quem vidit nullus hominum nec videre potest; cui honor et imperium sempiternum. Amen.* Puede referirse también a *Jn* 1, 18; *Col* 1, 15 y *Hb* 11, 27.

Algunas veces esto mismo es alabado muy virtuosa y casi divinamente por las sagradas escrituras mientras usan signos desemejantes en la alabanza de esa y la predican como invisible, infinita e incomprensible, denominándola con estos nombres con los que no se dice lo que existe, sino lo que no existe.[19] Pues, —según considero— esto es más verdadero y habla más apropiadamente acerca de ella. Pues, así como la enseñanza muy secreta y sacerdotal nos lo transmitió, mientras decimos que [la substancia] no es alguna de esas cosas que existen; sin embargo, sí hablamos acerca de ella a pesar de que ignoramos la medida en la que es indefinida, puesto que es supersubstancial, incomprensible e inefable.

Por lo tanto, si realmente son válidas las negaciones en las cosas divinas, en cambio las afirmaciones de ninguna manera son congruentes con los secretos tan grandes de los misterios. Será mucho más conveniente en las cosas invisibles aquella expresión que se muestra a partir de signos desemejantes. Así pues, las descripciones de las sagradas escrituras honran a aquellos órdenes celestes y no los degradan con ultraje o deshonra alguna, mientras los expresan con formas y ficciones desemejantes y a través de esas indican que los espíritus muy beatos superan todas las cosas terrenales y mortales sin comparación alguna. Además, según considero, nadie, que consienta rectamente, negará que aquellas semejanzas, que parecen absurdas, ayudan mucho mejor a nuestra mente y alma y que nos arrastran más cómodamente hacia lo divino.

Pues si fueran tomadas las cosas que son muy preciosas entre nosotros: ¿quién no vería que a través de las figuras de tal clase el alma comienza a desviarse, al pensar que aquellas sustancias celestes y etéreas presentan el aspecto del oro resplandeciente y que existen algunos hombres brillantes y resplandecientes por la majestad de su rostro, hermosos e ilustres por el candor de su vestido, que lanzan de sí fuego sin dañar y todas las restantes cosas de ese género con las que la teología pinta a aquellos espíritus sublimes y los describe con la variedad de las figuras.[20]

---

[20] *Mt* 28, 3: *Erat autem aspectus eius sicut fulgur, et vestimentum eius candidum sicut nix. Cf. Mc* 16, 5; *Hch* 1, 10 y *Ap* 4, 4.

Quod uti ne illis pateretur, qui nihil celsius mortali hac luce et corporum specie contueri queunt, excellens illa sanctorum virorum (qui divina nobis monimenta reliquerunt) sapientia, ut adminicula necessaria infirmis animis daret, ad eas quoque dissimilitudines, quae videntur absurdae, singulari dispensatione descendit: nequaquam permittens imbecillam mentem nostram foedis inhaerere imaginibus, atque illis prorsus acquiescere, sed potius erigens animae partem ad superiora tendentem, atque inhonestate formarum a visibilibus omnibus revocans, quasi fas non sit, neque verisimile omnino esse videatur, ne his quidem qui stolidiores crassiorisque intelligentiae sunt, coelestia illa et divina spectacula cum foedis rebus revera similia esse. Ad haec illud quoque cogitandum est, nihil esse in rebus humanis, quod boni participatione sit omnino privatum. Nam ut sese scripturae sanctae[a] veritas habet: «fecit deus omnia bona valde». Fas igitur fuerit, ex his omnibus pulcherrimas elicere intelligentias spiritalibusque et intelligibilibus rebus ex humilioribus atque terrenis dissimiles similitudines effingere, cum eadem aliter spiritalibus insunt aliterque carnalibus.

Nempe enim iracundia mutis quidem animantibus ex affectu et commotione passiva provenit estque iracundus eorum motus omni prorsus ratione destitutus. At in spiritalibus omnino substantiis, longe alio modo ira intelligenda est.

[a] Hay que recordar la variación del texto a lo largo de los capítulos, para entender su disposición y no confundir las diversas formas de denominar una cosa. Para jerarquía se usa: *hierarchia* (III), *functio* (III), *distinctio* (III), *beatitudo* (III) y *divinae societatis* (IV). Para denominar a los seres intermedios: *angeli* (III), *distinctiones* (III), *ordines* (IV), *virtutes* (IV), *intelligentias* (IV), *ipsos coelites* (VI), *substantias* (VI), *functionum coelestium* (VIII) y *spirituum coelestium* (VII). Para referirse a la Biblia: *sacra eloquia* (III), *sacrae litterae* (IV), *scripta divina* (IV), *theologia* (IV), *sacerdotalis traditio* (VIII), *traditio* (IV), *sacrosanctis traditionibus* (IV), *divinus sermo* (VI), *sanctis litteris* (VII), *divinis litteris* (VII) y *scriptura sacra* (VII). Finalmente, para remarcar durante todo el texto que el dogma demonológico es limitado a la inteligencia humana, se usan como refuerzo las locuciones: *pro viribus* (III), *pro modo suo* (III), *pro modo ac ratione sua* (III), *pro captu et modo rationis* (IV), *pro merito* (VIII), *in quantum potest* (VIII), *in quantum vires suppetunt* (IX), *ut fas est* (III) y *quantum par est* (VII).

Para que eso no se presentara a aquellos que no pueden mirar nada más elevado que esta luz mortal y este aspecto de cuerpos, aquella excelente sabiduría de los hombres santos —que nos dejaron las obras divinas— desciende con una disposición singular para dar los auxilios necesarios a nuestras almas débiles según esas desemejanzas que parecen absurdas, al no permitir, de ninguna manera, que nuestra mente débil se adhiera a imágenes feas y que permanezca en ellas, sino, de un mejor modo, al reafirmar la parte de nuestra alma que tiende hacia lo superior y al revocarla de todas las cosas visibles por la deshonestidad de las formas —como si no fuera lícito— para que no parezca a aquellos, que son más torpes y de inteligencia muy burda, que para nada es algo verosímil que aquellos espectáculos celestes y divinos son realmente semejantes a las cosas feas. También debe ser considerado que en las cosas humanas no hay nada que esté totalmente privado de la participación del bien. Pues, así como se contiene la verdad de las sagradas escrituras: «Dios verdaderamente hizo buenas todas las cosas».[21] Así pues, será lícito evocar las más hermosas inteligencias y moldear para las cosas espirituales e inteligibles semejanzas desemejantes a partir de las más humildes y terrenales porque estas mismas de están presentes en las cosas espirituales y en las carnales.

Efectivamente la ira en los seres animados mudos proviene de un afecto y una conmoción pasional y el movimiento iracundo de aquellos está desprovisto de toda racionalidad.[22] No obstante, la ira en las substancias espirituales debe ser interpretada de una forma muy distinta.

---

[21] *Gn* 1, 31: *Viditque Deus cuncta, quae fecit, et ecce erant valde bona.*

[22] Se trata del θυμός (*thymos*) descrito en *Enn.* VI, 9, 11, la parte incontrolable y baja del alma.

Significat enim, ut reor equidem, masculam illarum (ut et ita dicam) et penitus insitam rationem atque sapientiam et habitum in divinis atque immutabilibus rebus constantem et perpetua firmitate locatum. Eadem ratione concupiscentiam in mutis quidem esse dicimus affectum quendam improvidum atque terrenum ex insito motu seu consuetudine in his quae sunt mutabilia absque ulla moderatione ferventem et irrationabile dominium corporalis appetitus ex quo animal ad id quod sensibus concupiscendum occurrit, impellitur. Ubi vero spiritibus angelicis dissimiles similitudines admovendo, concupiscentiam illis applicare pergimus, divinum hanc amorem intelligere necesse est, eius, qui omnem rationem omnemque intelligentiam superat, munditiae atque puritatis desideriumque iuge et constans castissimae atque felicissimae contemplationis et inexplebilem aviditatem aeternae profecto atque invisibilis societatis, per quam ad serenum illud supremumque iubar aspirant et invisibilem illum decorem, totius authorem pulchritudinis, ambiunt. Porro incontinentiam in his accipiamus rigidam severitatem intentionemque perpetuam quam nihil inflectere, nihil intercipere possit, ob meracissimum et immutabilem divinae pulchritudinis ac simplicitatis amorem, cum ad id quod vere summeque expetendum est, semper anhelent. Ipsum quoque irrationabile atque insensibile in brutis quidem animalibus inanimatisque naturis, rationis ac sensus privationem proprie dicimus. Caeterum in spiritalibus intellectualibus substantiis singularem ipsarum excellentiam (ut quae mundo superior sit) congruentissimi fatemur per quam sermoni nostro corporeo atque transeunti terrenoque sensui et a supernis virtutibus alieno, longe antecellunt.

Licet igitur non incongruas coelestibus etiam ex vilissimis materiae partibus formas effingere, quippe quae et ipsa a summo bono nacta substantia,[a] per omnes sui partes atque distinc-

[a] *Substantia* por οὐσία (*ousia*): «la οὐσία es una unidad de contraposiciones, porque en ella se compenetran Límite e Ilimitación, Identidad y Diferencia, ser y no ser. Así, la realidad total está gobernada por la dualidad, desde lo más alto hasta lo inferior». *Cf.* Caram, «La continuidad ontológica en el pensamiento de Proclo», p. 114.

Pues, según creo con certeza, da a entender la fortaleza de aquellas —por así decirlo—, su razón profundamente inserta, su sabiduría y su contemplación en las cosas divinas e inmutables, constante y colocada con una firmeza perpetua. Por esa misma razón en los seres mudos decimos que la concupiscencia es cierto afecto imprudente y terrenal producido por un movimiento implantado o habitual en esas cosas, que son vacilantes sin moderación alguna, y [que es] cierto dominio irracional del apetito corporal por el que un ser animado es empujado hacia eso que se presenta deseable para los sentidos. Pero cuando, al administrar las semejanzas desemejantes a los espíritus angélicos, perseguimos aplicarles la concupiscencia, es necesario entenderla como el amor divino de su mundicia y pureza que supera toda razón e inteligencia, y como un deseo firme y constante de la contemplación más casta y más feliz, y como una avidez inexplicable de la sociedad eterna e invisible a través de la que aspiran aquel lucero sereno y supremo y rodean aquel decoro invisible, creador de toda belleza. Además, tomemos a la intemperancia en esos seres como la seriedad rígida y como la perpetua contemplación a la que nada podría doblegar o interceptar por el amor purísimo e inmutable de la belleza divina y de la simpleza porque siempre anhelan hacia eso que debe ser buscado verdadera y principalmente. También decimos que eso mismo irracional e insensible en los seres animados brutos y en las naturalezas inanimadas es propiamente la privación de la razón y del sentido. Además, nosotros muy congruentes reconocemos en los espirituales seres intelectuales su propia excelencia singular —porque es superior al mundo— con la que aventajan mucho a nuestras palabras corpóreas y pasajeras y a nuestros sentidos terrenales y ajenos a las virtudes supernas.

Así pues, es lícito moldear figuras muy congruentes a los seres celestes a partir de las partes más viles de la materia puesto que esta substancia misma ha sido creada a partir del sumo bien,[23] a través de sus partes y distinciones ofrece algunas imágenes del

[23] *Rm* 1, 29: *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna eius et virtus et divinitas, ut sint inexcusabiles...* En *Sb* 13, 1-9 puede verse desarrollada esta concepción con mayor amplitud.

tiones, intellectualis decoris quasdam prae se ferat imagines, per quas ad spiritales illas primitivasque formas possimus ascendere, similitudines (ut dictum est) haud simili ratione capientes et easdem non eodem modo, sed convenienter et proprie in spiritalibus corporalibusque proprietatibus diffinientes.

Hisce sigmentis, non modo cum de coelestibus ordinibus loquerentur, usos theologos inveniemus, ut eos sacratius veriusque signarent, verum et cum de ipsa summa divinitate differerent. Denique illam interdum ex visibilibus istis preciosisque concelebrant, ut quum solem iustitiae stellamque matutinam in corde fidelium sacratius orientem atque ut lucem absque ullo velamine spiritali fulgore perstringentem mentis obtutus appellant. Aliquando ex his quae sunt media, divinam praedicant maiestatem, quum scilicet illam ignem innocua flamma lucentem, aquam vitalis plenitudinis indultricem et (ut significantius dixerim) in intima ventris penetrantem emanantemque flumina perpeti lapsu decurrentia, dicunt. Aliquando item ex infimis rem tantam collaudant, quum deum vel flagrans unguentum, vel lapidem angularem vocant. Ferarum quoque illi applicant formas, leonis ac pantherae proprietatem ei ascribentes, ut pardum fore dicentes ursamque saevientem. Addam et quod omnium vilissimum atque absurdissimum esse videatur: namque et vermis speciem, divinam illam excellentiam sibi affixisse, hi qui divina sacratius callent, tradiderunt.

[24] *Sb* 5, 6: *Ergo erravimus a via veritatis, et iustitiae lumen non luxit nobis, et sol non est ortus nobis...*

[25] *Ap* 22, 16: *...Ego Iesus misi angelum meum testificari vobis haec super ecclesiis. Ego sum radix et genus David, stella splendida matutina.* Igualmente *cf. Ml* 3, 20 y *2 Pe* 1, 19.

[26] *1 Jn* 1, 5: *Et haec est annuntiatio, quam audivimus ab eo et annuntiamus vobis, quoniam Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae.*

[27] *Ex* 3, 2: *Apparuitque ei angelus Domini in flamma ignis de medio rubi; et videbat quod rubus arderet et non combureretur. Cf. ib.* 13, 21 y *Sb* 18, 3.

[28] *Sal* 35, 10: *Quoniam apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen. Cf. Jr* 2, 13; *Ez* 47, 1 y ss. y *Ap* 7, 17 y 22, 1.

[29] *Jn* 7, 38: *Sicut dixit Scriptura, flumina de ventre eius fluent aquae vivae. Cf. Ex* 17, 1-7 y *Nm* 20, 8.

decoro intelectual, mediante las que podríamos ascender hacia aquellas formas espirituales y primitivas, no al tomar nosotros esas semejanzas —como se ha dicho— con una razón semejante y esas mismas cosas no de la misma manera, sino al definirlas conveniente y apropiadamente en propiedades espirituales y corporales.

Encontraremos que, no sólo cuando hablan acerca de los órdenes celestes, los teólogos utilizaron estos signos para señalarlos más sagrada y verdaderamente, sino también cuando difieren acerca de la suma divinidad misma. Algunas veces la celebran a partir de esas cosas visibles y preciosas, como cuando la denominan «sol de la justicia»,[24] «estrella matutina»[25] que nace muy sagradamente en el corazón de los fieles y como «luz»[26] que sin velo espiritual alguno roza los ojos de la mente con su fulgor. Otras veces a partir de esas cosas que son intermedias, predican su majestad divina cuando dicen que aquella es «fuego que brilla con flama inofensiva»,[27] que es el «agua»[28] favorecedora de la plenitud vital y —para decirlo más significativamente— que penetra el interior del vientre y que mana los ríos que corren con movimiento perpetuo.[29] Otras veces igualmente alaban a tan gran asunto a partir de las cosas ínfimas cuando llaman a Dios «ungüento flagrante» o «piedra angular».[30] También le aplican formas de fieras, al atribuirle propiedades de león y de pantera, al decir que es un leopardo,[31] una osa salvaje.[32] Incluso añadiré lo que parece ser lo más vil y absurdo de todo, pues también han transmitido que se le achaca a aquella divinidad excelente el aspecto de gusano.[33]

---

[30] *Cant.* 1, 3: *...in fragrantiam unguentorum tuorum optimorum. Oleum effusum nomen tuum; ideo adulescentulae dilexerunt te. Is* 28, 16: *Idcirco haec dicit Dominus Deus: «Ecce ego fundamentum ponam in Sion, lapidem, lapidem probatum, angularem, pretiosum, fundatum; qui crediderit, non turbabitur». Cf. Ef* 2, 20.

[31] *Is* 31, 4: *Quia haec dicit Dominus ad me: «Quomodo si rugit leo et catulus leonis super praedam suam, cum occurrerit ei multitudo pastorum, a voce eorum non formidabit et a multitudine eorum non pavebit, sic descendet Dominus exercituum, ut proelietur super montem Sion et super collem eius...».*

[32] *Os* 13, 7: *Et ego ero eis quasi leaena, sicut pardus iuxta viam insidiabor. Ap* 13, 2: *Et bestia, quam vidi, similis erat pardo, et pedes eius sicut ursi, et os eius sicut os leonis. Et dedit illi draco virtutem suam et thronum suum et potestatem magnam.*

[33] *Sal* 21, 7: *Ego autem sum vermis et non homo, opprobrium hominum et abiectio plebis.*

Adeo omnes quos divina implevit sapientia, occultae illius ac divinae inspirationis enuntiandae functi ministerio, sancta sanctorum ab imperfectis ac prophanis absque ulla commixtionis macula dirimunt dissimilemque sacrarum rerum fictionem profitentur ac praedicant ut neque divina prophanis perceptu facilia sint neque rursus sacratissimorum signorum studiosi inspectores, figuris tanquam veris inhaereant utque divina verissimis profecto negationibus honorentur, dum extremis creaturae suae partibus, a sua licet natura remotissimis, similis dicitur.

Nihil igitur ineptum aut absurdum facere videntur, qui ob eas quas diximus causas, coelestibus illis immortalibusque substantiis, dissimiles omnino similitudines ex inferioribus petitas, affigunt. Nam fortasse ne nos quidem ex ambiguo ad inquirendum excitati essemus neque ad sacratiora intelligentiae per diligentiorem scrutationis indaginem venissemus, nisi nos commovisset inhonesta fictionum facies, qua proprietas exprimitur angelorum, nulla ratione permittens mentem nostram foedis formarum insidere sigmentis, sed excitans potius ad omnes mortales affectus renuendos atque salubriter consuefaciens per ea quae videntur ad sublimiora contendere atque ad coelestia subvehi. Sed haec hactenus dixerim ob eas, quae in sacris literis habentur effigies descriptionesque angelorum, ex quibus id constet: eas ab inferioribus multumque remotis, rationabiliter utiliterque petitas.

Deinceps vero diffinire oportet, quid hierarchiam ipsam esse arbitremur quidve illa conferat his, qui se illi devoventes, in eius sortem concessere. Sit autem dux verbi Christus (si mihi dicere liceat) meus, qui de tanta re quid dicere debeamus, inspiret. Est enim ipse, totius scientiae fons coelestisque afflatus indultor. Tu autem o fili, iuxta quod sancit nostra purissima et sacrosancta

[34] *Ex* 26, 33: *...quo sanctum et sanctum sanctorum dividentur*. Igualmente en *Hb* 9, 13.
[35] La misma concepción se encuentra en el *Stromata* IV de Clemente de Alejandría.

Así todos, a los que la sabiduría divina ha llenado, destinados con el ministerio de revelar la inspiración oculta y divida de Él, separan al «Santo de los santos»[34] de las cosas imperfectas y profanas sin mancha alguna de mezcolanza y confiesan y predican la función desemejante de las sagradas escrituras para que las cosas divinas no sean las cosas fáciles a la percepción de los profanos, para que los investigadores estudiosos de los signos sagrados no se adhiera a esas figuras como verdaderas, para que las cosas divinas sean honradas con las negaciones mucho más verdaderas mientras se dice lo semejante a partir de las partes extremas de su creación aún las más alejadas de su propia naturaleza.

En efecto, parece que no hacen nada inepto o absurdo aquellos que, por estas razones que dijimos, moldean semejanzas totalmente desemejantes buscadas de las cosas inferiores para aquellas substancias celestes e inmortales. Pues, probablemente nosotros de ninguna manera habríamos sido animados a indagar a partir de lo ambiguo y no hubiéramos llegado a las cosas más sagradas del entendimiento a través de la indagación más diligente de la investigación, a menos que nos conmoviera la cara deshonesta de las ficciones, con la que se expresa la propiedad de los ángeles, al no permitir por ninguna razón que nuestra mente se fijara en los signos feos de las imágenes, sino al animarla para rechazar todos los afectos mortales y al acostumbrarla saludablemente, a través de esas cosas que son vistas, a tender a los más sublime y a ser arrastrada hacia lo celestial. No obstante, hasta este punto habré dicho estas cosas a partir de esas imágenes y descripciones de los ángeles que son contenidas en las sagradas escrituras; que a partir de estas cosas conste aquello: que esas [imágenes] fueron buscadas racional y útilmente a partir de lo inferior y lo muy alejado.

Luego es oportuno definir qué consideramos que es la jerarquía misma o qué conlleva aquella a esos que, al ser devotos a ella, obtuvieron su condición. Sin embargo, que sea el guía de mis palabras —si me es lícito decirlo— mi Cristo que inspira lo que debemos decir acerca de tan grande asunto.[35] Pues él mismo es fuente de todo conocimiento y favorecedor de la inspiración celeste. En cambio, hijo mío, según lo que advierte nuestra en-

traditio et ipse quae sancte dicuntur, congrua suscipe pietate ac divina discendo, divinus efficere et sacta mentis recessibus condens, ea ut eximia et coniungendi nos deo vim habentia singularem, a prophana multitudine inviolata custodi. Nefas enim est, ut sacra testantur eloquia, spiritalium margaritarum purissimum illum ac permixtionis ignarum perlucidumque decorem et ornatum, totius venustatis authorem in porcos abiicere.

III. Quid sit hierarchia[a] et quaenam eius utilitas?

Est itaque hierarchia, ut mihi quidem videtur, ordo[b] sacratior[c] et scientia et operatio, quae ad dei similitudinem pro viribus nititur ac pro modo suo ad illius[d] imitationem ex indulta sibi diuinitus intelligentiae luce subvehitur.

Porro pulchritudo diuina, ut simplex, ut bona, ut perfectionis author, pura quidem est nullamque prorsus admixtionem dissimilitudinis suscipit; verum singulos pro meritis, lucis suae participes facit et sacrosancto mysterio perficit, quantum quisque initiatus, congrue illius in se immutabilem exprimere effigiem nititur. Est ergo sacratissimae huius functionis intentio, deo quantum fieri potest similem evadere unumque cum illo fieri.

[a] ἱεραρχία (*hierarchia*) de ἱερός (*hieros*) «la cosa sagrada, el orden sagrado» y ἀρχή «el comando, el gobierno».

[b] *Ordo* corresponde a los términos griegos τάξις, ἀρετή, ἁρμονία y εὐκοσμία con los que se consigue la virtud por excelencia: δικαιοσύνη (*dikaiosyne*). Puede verse la correspondencia de estos términos en el libro IV de *Respublica*.

[c] *Cf.* p. 56, n. a.

[d] El pronombre *ille* funciona algunas veces como artículo; otras, como referencia solemne a *Deus*.

[36] *1 Tm* 6, 20: *O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates...*

[37] *Mt* 7, 6: *Nolite dare sanctum canibus neque mittatis margaritas vestras ante porcos...*

[38] El comando del orden sagrado: *a)* mundo angélico, *b)* mundo sensible y *c)* miembros sacerdotales.

[39] *Ordo*, o bien, disposición de las cosas y del mundo, en el neoplatonismo consta de la separación entre dioses, númenes intermedios y humanos; Platón hace su propia cosmovisión en *Ti.* 39 e; Plutarco afirma que el primero en hacer esta división fue Horacio; *cf. De defectu oraculorum* 10; más tarde, Ovidio, en *Met.* I, 69-198, unifica el dogma en mito y Apuleyo confirma la tradición de esta idea en *De deo Socr.* I; este término fue adoptado definitivamente por el cristianismo y san Agustín lo confirma como teoría canónica en *Ciu. Dei* 8, 14.

señanza purísima y sacrosanta, con piedad congruente recoge lo que es dicho santamente, tú mismo vuélvete divino al aprender lo divino y, al fundarlo santamente en los rincones de tu mente, custódialo como eximio, como lo que contiene la fuerza de unirnos con Dios y como lo inviolado por la multitud profana.[36] Pues, como lo testifican las sagradas escrituras, no es posible arrojar a los cerdos aquel decoro más puro de las perlas espirituales, desconocedor de mezcolanza, brillante, adorno y creador de toda belleza.[37]



III. ¿Qué es la jerarquía[38] y cuál es su utilidad?

Así pues, la jerarquía, como ciertamente me parece, es el orden más sagrado, ciencia y acción que tiende a la semejanza de Dios según sus fuerzas y,[39] a su manera, se conduce a la imitación de Aquél a partir de la luz que le fue entregada divinamente.

Además la belleza divina, como es simple, buena y creadora de perfección, sin duda es pura y de ninguna manera toma mezcolanza alguna de desemejanza;[40] sin embargo, [la jerarquía] hace a cada uno, según sus méritos, partícipe de su luz y lo perfecciona con un misterio sacrosanto, pues cuanto haya sido iniciado, cada uno se esfuerza en expresar convenientemente en sí la figura inmutable de Aquél.[41] En efecto, la intención de esta sacratísima función es volverse, cuanto sea posible, semejante a Dios y hacerse uno mismo con Él.[42]

Scientia, por su parte, es el término que corresponde al conocimiento en sí, demostrado por Platón en el *Theaetetus*; incluso esto se demuestra en el Logos VII de las *Enneades* de Plotino.

Operatio o bien acción, puede referirse a la finalidad, intervención y actos propios de los seres intermedios; al respecto, Apuleyo amplía la información y trata de reconciliar las teorías del dogma medioplatónico con los númenes intermediarios entre dioses y humanos, propios del pensamiento romano; *cf.* *De deo Socr*. IX y ss.

40 Se ha traducido *admixtio* y *permixtio* por «mezcolanza», mezcla extraña o confusa y algunas veces ridícula, que se adapta a estos términos, porque denota una acepción peyorativa.

41 *Sc*. Dios.

42 Es la intención propia en *De coelesti hierarchia*: ἀφομοίωσις que se equipara con la ἕνωσις plotiniana. La semejanza a Dios es la pureza absoluta; se consigue por la sumisión de los miembros inferiores a los superiores en obediencia y en orden. Este paradigma es aplicado a *De ecclesiastica hierarchia*.

Quae profecto destinatio deum ipsum habet totius sacratioris scientiae et actionis praeceptorem inque illius augustissimam speciem intenta semper ac firmiter atque ad illam se pro virium modo componens, eos etiam qui secum diuina sectantur, dei signa et imagines efficit ac perlucida specula et omnia labe pura dignaque quibus principalis illius ac diuinae lucis suavissimus radius influat.

Quae ubi indultum sibi sacratissimum iubar assatim hauserint, hoc ipsa postmodum absque invidia sequentibus fundunt atque in hoc ipso divinis obtemperant legibus. Neque enim fas est his qui sacra mysteria tradunt, sive qui illa percipiunt, operari prorsus aliquid, nisi quod officii sui diuina sanxit institutio. Ne aliter quidem esse, quam sunt, confuso licebit ordine, si candorem illum lucis, perquam dii efficiuntur, in se suscipere cupiunt: inquam proscipientes iugiter, pro ratione cuiusque sanctorum spirituum, se ad eam effingere student.

Quum itaque hierarchiam dicimus, sacram penitus quandam distinctionem indicamus, quae sit imago diuinae pulchritudinis fulgorisque sui et intelligentiae arcana mysteria ordinibus ac discipulis sacratioribus peragit principiique sui similitudinem (ut fas est) in se conatur exprimere.

Ea enim demum cuilibet diuinae illi distinctioni dedito perfectio est, pro modo suo ad dei imitationem totis conatibus eniti, quodque praestantius omnibus ac diuinius est, ut sacra testantur eloquia, dei cooperatorem fieri divinamque in se operationem, quantum potest, palam cunctis ostendere. Puta[a]

[a] Dionisio muestra el gusto por la figura del apóstrofe al igual que otros autores cristianos, con la intención de hacer partícipe de su doctrina al lector; característica del proceso de evangelización. *Cf.* Harrington *et al.*, *Medieval Latin*, pp. 138-141.

43 *Cf. Sb* 7, 26 y 2 *Co* 3, 18. También *cf.* Orígenes, *In Jn* XII, 153 (243, 32).

44 Dios es el principio (αἰτία, *aitia*) de todas las cosas, pues la triada que consta de: origen inexplicable, imágenes del *logos* y conocimiento absoluto en *Phd.* 96-108, es remplazada en *CH* por la figura del Dios cristiano, las imágenes figurativas y la luz que emana de ellas, respectivamente.

45 La alegoría o figuración de la luz es uno de los elementos más conciliadores entre filosofía, religión y mito, pues para las tres culturas que Dionisio fusiona: griega, romana y judía, la luz es una de las principales figuraciones del conocimiento y de Dios. Para Dionisio la alegoría de la

Ciertamente esta asignación considera a Dios mismo como preceptor de toda ciencia y acto más sagrado, está siempre y firmemente atenta hacia la hermosísima apariencia de Aquél y, adaptándose a ella según la capacidad de sus fuerzas, también hace que esos, quienes apetecen tener lo divino consigo, sean signos e imágenes de Dios, espejos brillantes,[43] todos libres de mancha y dignos de Él, a quienes invadirá el rayo más suave de aquella luz principal y divina.[44]

Cuando éstos [seres] hayan recogido abundantemente el sacratísimo lucero que les fue otorgado, estos mismos sin envidia la difunden después a los siguientes y obedecen las leyes divinas en ese mismo [acto]. Además, no está permitido a quienes transmiten los sagrados misterios, o a quienes los reciben, efectuar algo en absoluto, a menos que la divina disposición de su oficio lo haya dispuesto. De ninguna manera se permitirá que sean diferentes a como son con un orden confuso y, si desean tomar sobre sí aquel candor de luz por el cual se muestran los dioses, que se empeñen en moldearse hacia él mirándolo ininterrumpidamente, según la medida de cada uno de los santos espíritus.

Y así, cuando mencionamos la jerarquía, indicamos cierta distinción enteramente sagrada, que es imagen de la belleza divina y traspasa los misterios secretos de su fulgor e inteligencia a los órdenes y discípulos más sagrados y —según sea lícito— se esfuerza en expresar en sí la semejanza de su principio.[45]

Pues solamente tiene esta perfección el consagrado a aquella distinción divina y [la tienen] todos los que intentan alcanzar la imitación de Dios, según su capacidad, puesto que el volverse cooperador de Dios es lo más divino y sobresaliente de todo, como se testifica en las sagradas escrituras y mostrar ante todos, cuanto sea posible, la operación divina en sí.[46] Piensa, puesto

caverna es, sin duda, el canon elegido para la correcta representación del «Uno-origen-conocimiento», donde la luz es el fin, resultado y meta inexplicable. En cambio, Plotino en el Logos II y III de las *Enneades*, reflexiona que a través de la imitación del Uno se llega a la perfección; defiende que la luz no es una figuración inexplicable, sino una alegoría de las virtudes que también se atribuyen a los ángeles en esta jerarquía.

[46] No es propiamente una cita, sino una interpretación del pasaje bíblico, *1 Co* 3, 9: *Dei enim sumus adiutores: Dei agricultura estis, Dei aedificatio estis… Cf. 1 Ts* 3, 2.

quoniam sacrae illius functionis ordo est, ut alii purgentur, alii purgent; et alii mysteriis imbuantur atque illuminentur doctrina salutari, allii id opus exequantur; ad perfectum alii ducantur, perficiant alii; unicuique diuina imitatio[a] hoc modo conueniet.

Diuina illa beatitudo, ut humano loquamur affectu, nullius dissimilitudinis admixtione violatur plenaque est sempiterni luminis, perfecta, nullius perfectionis egens, totius perfectionis indultrix, purgans et illuminans atque perficiens: imo uero sacra ipsa purgatio existens et illuminatio atque perfectio, supra purgationem omnem, supra lucem, ante perfectionem inextimabili modo locata, ipsa perfectionis author ac totius quidem sacrae functionis causa; caeterum a sacris omnibus ratione excelentiae singularis excepta.

Oportet igitur (ut arbitror) eos quidem, qui purgantur, omni prorsus labe puros effici ac dissimili omni commixtione liberari, qui vero illuminantur, eos diuina luce repleri atque castissimis mentis obtutibus, ad contemplationis habitum virtutemque conscendere; porro qui perficiuntur, eos (quum gradatim ad superiora ferantur) participes fieri perficientis illius scientiae sacrorum, ad quae contuenda prius illuminati erant.

At vero quibus purgandi caeteros officium est, ingenti munditiae copia tradere aliis suae sanctimoniae consortium decet, qui vero inandi consequuti sunt munus, eos ut pote lucidiores spiritus, ad percipiendam atque tradendam aliis participationem ac societatem lucis idoneos sacrique illius fulgoris gratia opulentissime plenos, exundantem omni ex parte lucem in eos qui

[a] *I.e., imitatio dei.*

---

[47] Se refiere a la jerarquía.

[48] Se traduce *beatitudo* por bienaventuranza, según lo que Plotino y Aristóteles exponen, ya que *beatitudo* puede referirse al término εὐδαιμονία (*eudaimonia*). Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco* I, 1-3, especifica que se refiere a la felicidad o plenitud del ser a través de la práctica de las virtudes, mientras que Plotino en el Logos IV hace uso exclusivamente del término en situaciones no humanas; es decir, la εὐδαιμονία proviene de δαίμων (*daimon*), por lo que no se refiere a una característica del hombre, sino a un estadio más allá de la condición humana. En efecto, lo óptimo para el hombre no proviene del hombre mismo, sino de una jerarquía superior. Sin embargo, Dionisio, al carecer de términos precisos que expliquen lo imposible reconoce su uso como término humano para exponer su dogma inexplicable. El término bienaventuranza puede

que el orden de aquella sagrada función[47] es que unos sean purificados y que otros purifiquen; que unos sean impregnados por los misterios e iluminados por la salvadora doctrina y que otros persigan esta obra; que unos sean conducidos a lo perfecto y que otros perfeccionen; de tal manera la imitación divina convendrá a cada uno.

Aquella divina bienaventuranza,[48] para hablar con un sentimiento humano, no es violada por la mezcolanza alguna de desemejanza y está llena de luz sempiterna, es perfecta, no carece de perfección alguna, favorecedora de toda perfección, es purificante, iluminante y también perfeccionante; pero sobre todo, esta mismísima sagrada purificación, iluminación y perfección existente fue colocada inestimablemente por encima de toda purificación, por encima de la luz y ante la perfección, ella misma es creadora de perfección y causa de toda función; además fue escogida de entre todas las cosas sacras por causa de su singular excelencia.

Por consiguiente conviene —según considero— que aquellos que son purificados, lleguen a ser completamente puros de toda mancha y que se liberen de toda mezcolanza desemejante;[49] pero que aquellos que son iluminados, se llenen de luz divina y asciendan al hábito y virtud de la contemplación con los ojos castísimos de su mente:[50] a su vez, que aquellos que son perfeccionados, cuando sean llevados hacia lo superior, gradualmente lleguen a ser partícipes de aquella ciencia perfeccionante de las cosas sagradas para cuya contemplación habían sido iluminados antes.

Por otra parte, para quienes tienen la función de purificar a los demás es conveniente transmitir a los otros la participación de su santidad con gran abundancia de pureza; pero que aquellos que han seguido la labor de inundar, como los espíritus más iluminados, idóneos para percibir y transmitir a los demás su participación y sociedad de luz y llenos lo más opulentamente con la gracia de aquel sagrado fulgor, derramen la luz que fluye

ajustarse a los órdenes de la jerarquía, pues es propiamente el modo de vida de lo óptimo y es una propiedad exclusiva de seres intermedios.

[49] Sin duda, según la división tripartita del alma, se refiere a las pasiones.

[50] San Agustín, en *Conf.* X, 14 y ss., aclaró que la meditación o la contemplación a través de los sentidos es el primer nivel para aprender y llegar al conocimiento verdadero.

merentur, effundere: qui autem perficiendi funguntur vice, eos ut perficientis disciplinae peritissimos, sacratissima institutione scientiae sanctarum (quas contemplati sunt) rerum ad se accedentes huius rei causa, perficere.[a]

Quilibet itaque supernae distinctionis ordo, pro modo ac ratione sua, ut deo cooperetur, enititur: ea per gratiam indultae sibi a deo virtutis efficiens, quae ipsi diuinitati excelenti, quodammodo naturaliter insunt et quae ab ea supersubstantaliter[b] fiunt quaeque se ad imitationem coelestium angelorum sublimiter pandunt.

IV. Quid significet angelorum appellatio?

Quoniam itaque quid sit hierarchia ipsa, convenienter a nobis (ut reor) diffinitum est, ipsam iam angelorum functionem suo ordine laudare necessario convenit sacrasque illius formas, quas sacrae litterae fingunt, elevatis mentis luminibus[c] cernere,[d] ut per sacratiora sigmenta,[e] ad excellentem illarum prorsusque divinam simplicitatem conscendamus: atque cum debitae venerationibus honore gratiarumque actionibus congruis, totius supremae scientiae laudemus initium. Primum omnium illud verissima ratione dixerimus: ut bonitate sola summa illa divinitas rerum essentias statuit atque ad esse produxit.

[a] Gradación de carácter descendente. El movimiento descendente imita la dialéctica neoplatónica, es decir, el conocimiento deriva de lo alto y se expresa en figuras comprensibles al hombre.

[b] El primer indicio de la formación *supersubstantialis*, *super* y *substantia*, se halla en la *Vulgata*, donde se traduce ἐπιούσιον: Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον, al latín: *panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie. Mt* 6, 11.

[c] *elevatis mentis luminibus...* Metonimia usual en el texto para referirse al intelecto.

[d] Se refiere al concepto de διαύγεια (*diaugeia*) «translucidez o transiluminación». *Cf.* «Διαφάνεια [*diaphaneia*] o διαύγεια: transparencia y significancia o el misterio en la luz ab-soluta» en García Marín, *La escritura y el absoluto*, p. 571.

[e] Se utiliza *sacratoria sigmenta* para designar la ἱερογραφία (*hierographia*), como el conjunto de los símbolo usados en la religión. Ἱερογραφία es un neologismo dionisiaco para describir la narración simbólica de la Escritura.

de toda parte, sobre quienes lo merecen; que además aquellos que cumplen con la función de perfeccionar, como los más expertos de la disciplina perfeccionante, perfeccionen con la sacratísima institución de la ciencia de las cosas sagradas que contemplaron, a quienes se acerquen a ellos por esta causa.

De esta manera, cualquier orden de la elevada distinción, según su capacidad y su proporción,[51] se esfuerza para cooperar con Dios;[52] llevando a cabo, por gracia de la virtud que le haya sido otorgada, lo que en cierto modo está naturalmente en la misma divinidad excelente y lo que a partir de ésta sucede en substancia[53] y que se revela sublimemente para imitación de los ángeles celestes.

IV

IV. ¿Qué significa la denominación de los ángeles?

Y puesto que fue definido por nosotros —según considero— qué es la jerarquía misma, ya conviene alabar con los ojos elevados de la mente la función misma de los ángeles en su orden necesario y contemplar sus formas sagradas, como enseñan las sagradas escrituras, para que ascendamos a través de los signos más sagrados hacia la excelente y, sin duda, divina simpleza de aquéllas y para que alabemos el inicio de toda la ciencia suprema con el honor de la debida veneración y con actos apropiados de gratitud. Ante todo, con la más verdadera razón habremos dicho aquello: que aquella suma divinidad por pura bondad estableció las esencias de las cosas y las formó para que existieran.

[51] A través de la obediencia que establece en sus dos sistemas jerárquicos. En la *Epistula* 8 puede verse reprochada la falta de obediencia de Demófilo.

[52] Es la función principal de *De coelesti hierarchia*, de ahí que a partir de la etimología de ángel (מלאך, *maláj*), aunque no ha sido aclarada, se tomaron varias explicaciones; sin embargo, la mayoría de los estudiosos judíos, entre ellos Philip Birnbaum, afirma que significa exclusivamente «mensajero», basándose no en el significado de las letras, sino en las funciones que desempeñan los seres así denominados en los pasajes bíblicos, de ahí la traducción ἄγγελος (*angelos*).

[53] *supersubstantialis*: en la *Vulgata* este término sólo aparece en *Mt* 6, 9 y en *Lc* 11, 3. En la *Vetus Latina* fue reemplazado por *cotidianum*; por lo tanto, *supersubstantialis* refiere una característica continua en el tiempo. *Cf.* Challoner, «Give us this day our supersubstantial bread». Sin embargo, en este mismo pasaje en la versión de Migne, el término *supersubstantialiter* es sustituido por *supernaturaliter*. Según las teorías neoplatónicas, tal término en la traducción de Ambrosio no podría traducirse como si se tratara de *cotidianum*, por lo que se supone una mala adopción del término *supersubstantialiter* por *supernaturaliter*.

Est enim omnium causae excellentisque bonitatis id proprium, ut ad consortium sui, quae sunt, invitet et attrahat omnia, singula scilicet pro captu et modo rationis suae. Igitur omnia quae subsistunt, providentiae ratione reguntur, ex summa illa omnium authore deitate manantis illique participant.

Alioquin essent profecto nulla, nisi substantiae rerum atque principio[a] communicarent. Itaque inanimata omnia hoc ipsum quod sunt, inde suscipiunt. Quippe esse omnium est ipsa divinitas, quae modum totius essentiae superat. Porro quae vivunt, omnia ex hac ipsa quae supra omnem vitam est, cunctaque vivificat, ut vivant,[b] acceperunt; rationalia item atque intellectualia, eiusdem, supra mentem omnem atque intellectum, perfectae et omnia ad perfectum ducentis sapientiae sunt participatione felicia. Liquet autem illas in conspectu eius versari substantias quaeque multis modis illi communicant.

Sanctae itaque coelestium spirituum distinctiones, eis et quae solum sunt, et quae sine rationis usu vivunt et quae humana utuntur ratione, divinae illius participationis dignitate et copia, longe praecellunt. Nam cum se ad imitandum deum spiritualiter intelligibiliterque componant atque divinam similitudinem ultra humanum morem intuentes, ad eam intellectualem speciem suam effingere cupiant, merito uberiore illius participatione beatae sunt.

Astant enim propius illi cohaerentes ac semper in anteriora, quantum fas est, eximia divini et numquam fatiscentis amoris intentione contendunt, divinos illos fulgores absque ulla materia et admixtione iugiter haurientes, atque in illorum formae naturam transeuntes vitamque omnem habentes spiritalem.

[a] *substantiae…principio.* Dativos de *communicarent* en lugar de acusativos, objetos directos; denota la pérdida sintáctica y la decadencia de las formas clásicas. Tal vez se usó erróneamente un dativo objetivo por la preposición *cum* del verbo. *Cf.* Blaise, *op. cit.*, p. 9: «'décadent' dans le domaine gramatical…».
[b] *vivifica, ut vivant…* Este pleonasmo refuerza el hecho de dar vida.

---

54 Se refiere al misterio de la comunión.
55 Según Teodoro H. Martin, aquí se hace un breve recuento de las tres características del ser: el existir, el vivir y el pensar, *cf.* Plot. VI, 7, 23.
56 Como la ἕνωσις (*enosis*) plotiniana, el contacto y el conocimiento de la divinidad conllevan al estado más sublime.

Efectivamente, son cosas propias de la causa de todo y de la bondad excelente el invitar y el atraer a su consorcio[54] todas las cosas que, sin duda, existen individualmente, según la medida y estado de su razonamiento. En efecto, todo lo que subsiste es regido por razón de la providencia, que mana de aquella suma deidad creadora de todo, y participa de ella.

Pero, por el contrario, serían inútiles, a menos que comunicaran la substancia y principio de las cosas. De tal manera, todo lo inanimado de allí toma eso mismo por lo que existe.[55] En efecto, el existir de todo es la divinidad misma que supera la medida de toda esencia. A su vez, lo que tiene vida recibió todo de ésta misma [divinidad] que está sobre todo y que lo vivifica para que viva; igualmente lo racional, lo intelectual, sobre toda mente e intelecto, y, en general, todo es feliz por la participación de la misma sabiduría que conduce a lo perfecto.[56] Está claro además que aquéllas [esencias celestes] se vuelven como substancias ante la mirada[57] de Él y cada una se comunica con Aquél de muchas maneras.

Así, las santas distinciones de los espíritus celestes por la dignidad y la abundancia de aquella divina participación son, en gran medida, superiores a esas cosas, tanto las que sólo existen, como las que viven sin uso de la razón y las que usan la razón humana. Puesto que se disponen a imitar a Dios espiritual e inteligiblemente, y porque, al mirar la semejanza divina más allá de la costumbre humana, desean que su aspecto intelectual la imite,[58] son beatas con mayor mérito por la participación de Aquél.

En efecto, existen al acercarse mucho a Él y siempre se dirigen hacia las cosas eximias de lo divino, anteriores cuanto sea lícito, y nunca con intención de amor fatigado,[59] al recoger sin interrupción aquellos divinos fulgores sin materia y sin mezcolanza alguna,[60] porque pasan a la naturaleza de la forma de aquéllos y porque tienen toda una vida espiritual.

---

57 A modelo de la teoría expuesta en *Phaedo*; la observación platónica.

58 Se refiere a la semejanza divina.

59 Respecto a este tipo de amor eterno, quizá los textos dionisíacos influyeron la concepción en santo Tomás *vid., S. Th.* I.ª, q. 27, a. 4 ad 2: *Unde non sequitur quod amor sit genitus, sed quod genitum sit principium amoris.*

60 Liberarse de los placeres sensitivos y la parte ínfima del alma que obedece al cuerpo.

Hae sunt igitur quae principali et multiplici modo divinae societatis honore sunt praeditae secretumque divinum praecipue multisque enuntiant modis. Id circo et prae omnibus angelicum cognomen meruerunt, quod quum in eas primo divinae claritatis fulgor emanet, ipsae postmodum in nos enuntiationes illas sublimiores superne traiiciant.

Sic denique et lex (ut scripta divina testatur) per angelos nobis indulta est inclytosque illos patres nostros, qui ante legem quique fuere post legem,[a] angeli ad deum subuexere sive quid agendum esset admonentes atque ab errore sacrilego vitaque prophana ad rectum veritatis iter traducentes sive sacra quaevis instituta seu coelestium sacramentorum occultas visiones, sive divinitas aliquas praedictionis docendo pandentes.

Enim vero si quis fortasse dixerit ex deo ipso absque ullo medio quibusdam sanctorum divinas apparitiones contigisse, is illud quoque de sacratissimis libris sapienter intelligat: ut secretum ipsum dei quodcumque tandem illud est, nemo unquam vidit neque videbit.[b]

Caeterum divinae illae apparitiones[c] sanctis viris per signa deo convenientissima, sacris quibusdam atque intuentium modo ac viribus accomodatis visionibus contigere. At vero sapientissima theologia[d] visionem illam, quae in semetipsa descriptam

[a] *ante legem... post legem*: engloba las épocas anteriores y posteriores a la entrega del decálogo a Moisés.
[b] *Vt secretum ipsum... neque videbit. Vt* con indicativo, usado en función de oración explicativa, es una estructura propia del latín del siglo xv.
[c] *Divinae apparitiones* por θεοφανία (*theophania*) entendido como las revelaciones inmediatamente unidas a las inteligencias purificadas, que corresponden a la jerarquía angélica. Este mismo uso del término puede verse en *CH* IV, 3; decantado en Moisés en la *Ep.* VIII, 1; en la figura de obispo *EH* V, III, 7; en los hombres deificados de *DN* 1, 4, 592; y como símbolo de la eucaristía en *DN* I, 8, 597.
[d] Antonomasia frecuente que da a entender la *Biblia*.

[61] Se refiere exclusivamente a los libros del Pentateuco, que, de acuerdo con la tradición cristiana, fueron escritos por Moisés como intérprete de la inspiración divina. En *Hch* 7, 30, se confirma la creencia de que Moisés fue el preceptor elegido e instruido mediante un ángel. *Cf. ib.* 7, 53; *Ga* 3, 19 y *Hb* 2, 2.
[62] Alusión a los patriarcas judíos, según la tradición bíblica: Abraham, Isaac, Jacob, José, Moisés, Aarón y David.

Así pues, éstas son [las distinciones] que de manera múltiple y principal fueron dotadas con el honor de la divina sociedad y revelan primordial y variadamente el secreto divino. Por ello y por encima de todo, merecieron el sobrenombre angélico, porque tan pronto como el fulgor de la divina claridad emane hacia ellas primeramente, ellas mismas enseguida arrojarán desde arriba hacia nosotros aquellas enunciaciones más sublimes.

De esta manera, finalmente, también la ley[61] —como se testifica en las sagradas escrituras— nos fue entregada a través de los ángeles y los ángeles transportaron hacia Dios a nuestros padres célebres,[62] quienes existieron antes de la ley y quienes después de la ley, ya sea aconsejándoles qué debía hacerse y conduciéndolos del error sacrílego y de la vida profana hacia el recto camino de la verdad, ya sea mostrándose para enseñar cualquier enseñanza sagrada o visiones ocultas de los sacramentos celestes,[63] o algunas divinas predicciones.[64]

En efecto, si alguien alguna vez dijera que las divinas apariciones a partir de Dios mismo se han presentado a algunos santos sin medio alguno, que éste comprenda también a partir de las sagradas escrituras que nadie vio ni verá nunca el secreto mismo de Dios, cualquiera que éste sea.[65]

Además, aquellas divinas apariciones se presentaron a los santos a través de signos muy convenientes a Dios con algunas sagradas visiones adecuadas a la capacidad y fuerza de quienes observan.[66] En cambio, la sapientísima teología llama muy correctamente a aquella visión, que en sí misma exhibe la semejanza

---

[63] Se refiere a la palabra «sacramentos» como símbolos propios de la verdadera religión, según la concepción que san Agustín expone en *Contra Faustum* XIX, XI: *In nullum nomen religionis, seu verum seu falsum, coadunari homines possunt, nisi aliquo signaculorum seu sacramentorum visibilium consortio colligantur*. En efecto, existen dos principales acepciones para *sacramentum*; la primera se refiere al juramento que hacían los soldados en favor del ejército imperial bajo el cristianismo y la segunda es la traducción de la palabra griega μυστήριον (*mysterion*), para designar los símbolos divinos incomprensibles.

[64] *Cf. Ex* 23, 20.

[65] *Cf. Ex* 32, 30; *Jn* 1, 18; *1 Tm* 6, 16 y *1 Jn* 4, 12.

[66] Para apariciones y manifestaciones *cf. Gn* 17, 1; 18, 10 y 32, 23; *Ex* 24, 9-11; 33, 19-23 e *Is* 6, 1-8.

ostendit divinam veluti effictam ex rebus formas non capientibus similitudinem, quod ad deum cernentes adducat «divinam apparitionem» rectissime appellat, per quam intuentibus divinius ille fulgor irradiet eosque sacratius aliquid atque augustius doceat.

Huius modi vero divinas visiones celeberrimi illi patres nostri[a] ministerio coelestium virtutum ediscebant. An non ipsam quoque legis sacram sanctionem, ut ex deo Mosi traditam, scripturae sanctae traditio[b] loquitur? At id quidem nos verius instruit: divinae illam fuisse sacratiorisque legis effigiem.

Ex quo et illud[c] sapientissime theologia videtur innuere: quod scilicet idcirco illa per angelos ad nos usque manaverit, ut id sanctissimae ac divinae legis institutione caveretur: priora sequentibus iter ad deum sternere; non enim solum in superioribusque inferioribus spiritibus lex ista constituta est, verum in aequalibus quoque et qui eiusdem ordinis sunt.

Quippe statuit summus ille ac supersubstantialis omnium ordo, per singulas distinctiones, primos et medios extremosque esse ordines atque virtutes, ut scilicet inferiorum spirituum excellentiores quique praeceptores ac duces sint, per quos illi accessum habeant ad deum et ad lucem illam secretissimam dei societatemque perveniant.

Intueri autem libet, ut divinum illud sacramentum, quo nostrae humanitatis Iesus benignissime factus est particeps, angeli primum didicerunt; deinde, per illos ad nos quoque scientiae istius gratia derivavit. Sic denique Gabriel Zachariam quidem pontificem (ut legimus) docuit, nasciturum ex se praeter spem sola divina gratia filium, prophetam fore ac praevium illius, quo mundo clementissime atque saluberrime revelanda erat in humana carne Iesu, divinae operationis.[d]

[a] *I. e., prophetae.*

[b] *Traditio...* Refiere exclusivamente al decálogo, aunque podría referir al *Talmúd* (תלמוד), tradición oral judía.

[c] Nótese el uso abundante de oraciones completivas explicativas procedentes a las partículas *illud* e *id*.

[d] Anacoluto. Debería ser *divina operatio*, puesto que es el sujeto de *revelanda erat*.

divina descrita, así como a la formada a partir de las cosas no susceptibles de formas, «aparición divina» porque conduce hacia Dios a quienes la contemplan; a través de ésta, aquel fulgor se difundirá en forma más divina a los que observan y les enseñará algo más sagrado y más hermoso.

Sin duda, de esta manera, nuestros celebérrimos padres aprendían las divinas visiones por el ministerio de las virtudes celestes. ¿Acaso la enseñanza de las sagradas escrituras no habla también de la propia sagrada pureza de la ley, según fue transmitida de Dios a Moisés?[67] Sin embargo, nos enseña más verdaderamente esto: que aquélla fue la imitación de la ley divina y más sagrada.

A partir de esto, parece que la teología muy sabiamente señala aquello: que, sin duda, ésta emanará a través de los ángeles hasta nosotros,[68] para que con la institución de la santísima y divina ley se tenga cuidado de eso:[69] de que los primeros tiendan a los siguientes el camino hacia Dios, pues la ley no sólo fue establecida en espíritus superiores e inferiores, sino también en intermedios y en los que son del mismo orden.

En efecto, aquel elevado y substancial orden de todas las cosas estableció, a través de cada distinción, que los órdenes y las virtudes fueran primeros, intermedios y últimos, para que cada uno naturalmente fuera un preceptor y guía más excelente de los espíritus inferiores, para que a través de éste, [los inferiores] tuvieran acceso a Dios y llegaran hacia aquella secretísima luz y sociedad de Dios.

Por otra parte, agrada contemplar que los ángeles aprendieron primeramente aquel divino sacramento, con el que Jesús fue hecho muy benignamente partícipe de nuestra humanidad, que después, a través de éstos, la gracia de esta ciencia también derivó hacia nosotros. En consecuencia, Gabriel enseñó al pontífice Zacarías —según leemos— que un hijo nacería de él sólo por la gracia divina más allá de la esperanza,[70] y que sería profeta y guía de aquél, por quien la divina operación se habría de revelar muy clemente y saludablemente en la carne humana de Jesús para el mundo.

---

67 *Dt* 9, 9-12.

68 *Sc.* La sagrada pureza.

69 *Hch* 7, 30-34 y *Ga* 3, 8-9.

70 Gabriel (גבריאל, poder de Dios) es uno de los tres arcángeles principales dentro de las religiones judía, cristiana e islámica, *cf.* Pérez-Rioja, *Diccionario de símbolos y mitos*, *s.v.* 'Gabriel'.

Mariam vero, quo pacto in ea divinum illud atque ineffabile susceptae a deo humanitatis sacramentum perficeretur, instruxit. Alius item angelus Ioseph pium erudivit et, quae patriarchae David divinitus promissa fuerant, impleta praemonuit. Alius item pastores, ut solitudinis recessu et quiete purgatos, alloquitur eisque nuntiat gaudium atque cum illo multitudo coelestis exercitus hymnum illum celeberrimum atque laudatissimum mortalibus tradit.

Libet ad ipsas quoque supremas sanctorum altissimasque intelligentias cordis lumen attollere. Cerno enim ut ipse quoque Iesus, coelestium substantiarum author mirabilis atque incomprensibilis, ab humana (quam ipse statuerat et elegerat) lege atque ordine non desciverit, quum ad infirma nostra sine ulla sui mutatione venisset, imo obtemperanter patris[a] ac dei institutis, quae per angelos dederat, fuerit obsequutus. Illorum item ministerio nuntiatur Ioseph, a patre summa dispensatione decretus Iesu vel in Aegyptum discessus, vel ex Aegypto in Iudaeam denuo reditus: ipsum quoque per angelos cernimus paternis legibus subditum.

Omitto enim ea dicere, quae sacrosanctis nostris traditionibus exponuntur, scienti[b] enim loquor, ut scilicet Iesum angelus passioni proximum et orantem, confortasse memoretur; et ipse quoque Iesus quum ob nimiam charitatem suam salutique nostrae nimis necessariam ad suae pietatis opus implendum in ordine venisset nuntiantis, magni consilii angelus sit praedicatus. Nam profecto (sicut ipse suo ministerio convenientia loquutus ait) quaecumque audivit a patre, nuntiavit nobis.

a *Sc. Ioseph.*
b *scienti*... participio sustantivado que refiere al lector mismo.

71 *Lc* 1, 11-20 y 26-38 narra la anunciación a María a través de un ángel.
72 *Sal* 22 (21); *Mt* 1, 20-25 y 2 *R* 7, 12-17.
73 *Lc* 2, 14: *gloria in altissimis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis*.
74 Elevar la luz del corazón... podría ser la influencia del hebraísmo *lasim lev* (לשים לב, poner atención). En español, tenemos una locución parecida, igualmente relacionada con el corazón; el verbo *acordarse* que contiene el lexema *cor*.
75 *Mt* 3, 3-17 y 2, 13-21 y 19, 22.

Por otro lado, instruyó a María de qué manera se completaría en ella el divino e inefable sacramento de la humanidad asumida por Dios.[71] De igual manera, otro ángel adoctrinó al pío José y anunció que se habían realizado las cosas que habían sido prometidas divinamente al patriarca David.[72] De igual manera, otro habla a los pastores, entonces purificados por el descanso y quietud del desierto, y les anuncia el gozo y junto con aquél la multitud del ejército celeste transmite a los mortales aquel tan célebre y laudable himno.[73]

Agrada elevar la luz del corazón hacia las inteligencias mismas, supremas y altísimas de los santos.[74] En efecto, contemplo que también Jesús mismo, autor admirable e incomprensible de las substancias celestes, no se apartó del orden ni de la ley humana —que él mismo había establecido y elegido—, cuando llegó hacia nuestras débiles cosas terrenas sin algún cambio en él; al contrario, se entregó obedientemente a las disposiciones del padre y de Dios, que se había dado a través de los ángeles.[75] A su vez, a José es anunciado por el Padre a través del ministerio de aquéllos, con suma disposición, el mandato de Jesús o la salida hacia Egipto o el regreso desde Egipto hacia Judea nuevamente; contemplamos a éste mismo como súbdito de las leyes paternas también a través de los ángeles.[76]

Omito, pues, decir esas cosas que son expuestas por nuestras sacrosantas enseñanzas, pues hablo a quien sabe, como sin duda se recordará que un ángel confortó de su pasión a Jesús que estaba muy cerca y oraba;[77] y también que Jesús mismo, cuando a causa de su caridad abundante y muy necesaria para nuestra salvación había llegado en calidad de mensajero para completar la obra de su piedad, fue llamado ángel del gran concilio.[78] Pues, sin duda, —así como él mismo afirmó al hablar acerca de las cosas convenientes para su ministerio— cualquier cosa que escuchó de su Padre, nos la anunció.[79]

[76] *Ib.* 1, 20-22.
[77] *Lc* 22, 43-45 y *Mt* 4, 11.
[78] *Is* 9, 6.
[79] *Jn* 8, 26 y 15, 15.

V. Cur omnes coelestes spiritus communi appellatione dicantur angeli?

Haec igitur est (quantum ipsi sapimus) angelicae, quam in scripturis sanctis invenimus, appellationis causa. Dignum vero videtur inquirere diligentiusque rimari, quam obrem hi qui nobis de deo rebusque divinis disseruerunt, omnes quidem simul coelestes substantias angelos vocent.

Ubi vero altissimas illarum distinctiones exponere et enarrare pergunt, angelicum eum proprie ordinem nominat qui divina et coelestia agmina complet extremoque in loco positus perficit. Ante hunc vero archangelos eminentius statuunt, principatus deinceps et potestates ac virtutes quasque his etiam superiores substantias norunt atque enuntiant sanctorum voluminum traditiones, graduum inter se celsitudine differentes.

Dicimus itaque in omnibus sacratissimis distinctionibus superiores quosque eminentioresque ordines, inferiorum quoque agminum non carere fulgoribus atque virtutibus; posteriores vero superiorum intelligentiae exortos esse. Igitur sanctissima illa summorum spirituum agmina, etiam angelos theologi appellant et ipsa enim vim superni illius divinique fulgoris enuntiant.

Porro extremum sanctorum spirituum ordinem, principatus at thronos aut seraphin dicere, absurdum est et a ratione prorsus alienum neque enim supremis illis virtutibus societate aut participatione coniungitur. Caeterum quemadmodum ipse hic venerandos divinosque pontifices nostros, ad familiares sibi et cognitas summae divinitatis intelligentias provehit ita et quae illi praelatae sunt et longe eminent sacratissimae distinctiones, implentem coelestes angelicasque functiones, ad deum subvehunt ordinem.

[80] Analogía de las dos jerarquías dionisiacas. La celeste justifica a la eclesiástica: la función directriz del mundo inferior es la subordinación. El gobierno de los superiores respecto a los inferiores consiste en la transmisión de la luz (φωτισμός, *photismos*) y de la enseñanza esotérica.

V

V. ¿Por qué todos los espíritus celestes son llamados por la común denominación «ángeles»?

Así pues, [cuanto nosotros mismo sabemos] esta es la razón de la denominación angélica que encontramos en las sagradas escrituras. No obstante, me parece digno preguntar e indagar más diligentemente por qué estos [hombres], que disertaron para nosotros acerca de Dios y de los asuntos divinos, llaman simultáneamente «ángeles» a todas las substancias celestes.

Pero cuando se esfuerzan en exponer y describir las distinciones altísimas de aquellas, nombran propiamente angélico a ese orden que completa las filas divinas y celestes y, puesto en el último lugar, las perfecciona. En cambio, antes de este [orden] establecen más eminentemente a los arcángeles, luego a los principados, a las potestades y a las virtudes; además, las enseñanzas de las sagradas escrituras reconocieron a algunas substancias superiores a éstas y las revelan diferentes por la excelsitud de sus grados.

Así pues, decimos que en todas las distinciones sacratísimas existen algunos órdenes superiores y más eminentes que no carecen de los fulgores y las virtudes de las filas inferiores; sin embargo, que los [órdenes] posteriores nacieron a partir de la inteligencia de los superiores. Efectivamente, los teólogos llaman también «ángeles» a aquellas filas santísimas de los sumos espíritus e incluso los exponen como la fuerza de aquel fulgor superno y divino.

Ahora bien, es absurdo decir que el último orden de los espíritus santos [los principados, los tronos o los querubines] es incluso ajeno a nuestra razón, pues no se une en sociedad o en participación con aquellas supremas virtudes. Además, de alguna manera, este [orden] mismo transporta a nuestros pontífices venerados y divinos hacia los razonamientos de la suma divinidad comunes y conocidos por ellos.[80] De tal manera, las distinciones sacratísimas que fueron presentadas por Aquél y que sobresalen mucho, conducen a Dios a ese orden que completa las funciones celestes y angélicas.

Nisi forte istud quoque quis dixerit, idcirco angelicos omnes appellationes esse comunes, quod omnium coelestium virtutum sit aequa societas atque ad dei similitudinem lucemque divinam, licet aliae aliis excellant gradusque diversi sint, una tamen intentione nitantur. Verum ut huius rei ratio liquidius constet et quod dicimus magis perspicuum sit, intueramur alto mentis obtutu cuiusque coelestis ordinis expositas in sanctis literis proprietates.

VI. Quaenam sit coelestium substantiarum prima, quae media, quae extrema distinctio?

Quot nempe et cuiusmodi sint sanctorum spirituum distinctiones et quo pacto sacrae illorum funciones peragantur solam examussim nosse dixerim summam, per quam illi in deum assumuntur, deitatem. Ad haec ipsos quoque coelites virtutes proprias atque fulgores et sacratissimum suum coelestemque ordinem, non ignorare par est.

Neque enim scire possumus nos beatisimorum spirituum abstrusa mysteria utque illi sanctissime perficiantur nisi illa forte nos scire quis dicat, quaeque illorum ministerio, sua scilicet rite callentium,[a] divina nos pietas docuit. Itaque nos quidem nihil motu proprio instructuque dicemus, caeterum quae a sanctis theologis notata sunt angelicae propietatis insigna, ea nos edocti pro viribus exponemus. Omnes simul coelestes inmortalesque substantias, in novem ordines divinus sermo distinxit propriisque ac significantibus vocalibus appellavit.

[a] *Sc. theologorum.*

[81] Sentencia propia del dogma dionisiaco: expone la teología negativa que consiste principalmente en la búsqueda del conocimiento de Dios al reconocer la ignorancia propiamente humana. *Cf.* Toscano y Ancochea, *Dionisio Areopagita, la tiniebla es luz*, pp. 20 y ss.

[82] En este pasaje se refleja la teología mística característica de Dionisio; en efecto, consiste en

A no ser por casualidad que alguien diga eso: que son comunes todas las denominaciones angélicas porque la sociedad de todas las virtudes celestes es igual y porque, aunque algunas aventajen a otras y sus grados sean distintos, con una sola contemplación intentan [dirigirse] hacia la semejanza de Dios y hacia su luz divina. No obstante, porque [nuestra] razón de este asunto lo constata más transparentemente y porque es más claro lo que decimos, miremos con los profundos ojos de la mente las propiedades de cada orden celeste expuestas en las sagradas escrituras.

VI

VI. ¿Cuál es la primera, cuál es la intermedia y cuál es la última distinción de las sustancias celestes?

He dicho que sólo la suma deidad por la que aquellos son acercados a Dios, sabe exactamente cuántas y de qué tipo son las distinciones de los santos espíritus y de qué forma las sagradas funciones de aquellos son cumplidas.[81] Ante esto, es conveniente no ignorar a los propios seres celestes, ni sus propias virtudes y fulgores ni su propio orden sacratísimo y celestial.

En efecto, nosotros no podemos conocer los misterios ocultos de los espíritus más beatos ni cómo aquéllos son perfeccionados santísimamente,[82] a no ser que alguien diga que nosotros conocemos aquellas cosas, cualesquiera que por el ministerio de aquéllos su divina piedad nos haya enseñado, bajo la costumbre de los expertos. De esta manera, nosotros no diremos nada por acción o instrucción propia; además, educados según nuestras fuerzas, expondremos esas cosas insignes de la propiedad angélica que fueron descritas por los santos teólogos. El divino sermón[83] distinguió igualmente todas las substancias celestes e inmortales en nueve órdenes y las nombró con términos únicos y expresivos.

la combinación del dogma teórico afirmado por la Iglesia con las experiencias personales de los misterios divinos. Es por ello que las citas utilizadas de los profetas, Ezequiel, Isaías y Daniel, fundamentan un dogma fijo a través de sus visiones, sueños y apariciones.

83 *Sc.* la *Biblia*.

Has eximius praeceptor noster in ternas tertio repetitas distinctiones ad sanctae trinitatis divisit imaginem. Ac primam quidem esset ait quae coram deo versetur semper idque ex divina dignatione susceperit: ut illi inhaereat iugiter nullisque mediis interiectis spiritibus, inseratur. Nam sanctissimos thronos et oculis plurimis alisque praeditos ordines cherubin scilicet et seraphin Hebraeorum[a] voce appellatos: iuxta deum, nullis mediis insertis agminibus, eminenti propinquitate locatos ait, idque sanctarum scripturarum tradere expositionem. Hanc igitur ternariam distinctionem, ut unam, et per omnia aequalem primamque re vera hierarchiam, illustris dux noster ac magister esse ait, qua non sit praestantior altera primoribusque dei summi splendoribus maiori propinquitate coniucta.

Secundam vero asseruit, quae potestatibus, dominationibus virtutibusque conficitur; tertiam item, quae in coelestibus functionibus extremum teneat locum ex angelis et archangelis principatibusque constantem.

VII. De seraphin et cherubin et thronis et de prima eorum hierarchia

Hunc nos quoque suscipientes functionum coelestium ordinem aptissimamque distributionem, dicimus primo omne sanctorum spirituum cognomen, insinuationem atque inditium praeferre divinae cuiuslibet ipsorum propietatis.

[a] Las formas siguientes se mantienen indeclinables y su función gramatical es precisada gracias a los adjetivos que las acompañan: *Ioseph* (יוסף, *Yoséf*); *Seraphin* (שרפים, *serafím*); *Cherubin* (כרובים, *krubím*); *Sabaoth* (צבאות, *tzbaót*); *gel gel* (גלגל, *galgál*); *David* (דוד, *David*); *Ezechiel* (יחזקאל, *Yihatzakiél*) y *Melchisedec* (מלכי-צדק, *Melji-tzedék*).

---

[84] Según en la *Legenda sanctorum*, se refiere a Pablo el apóstol, por ello algunos defienden a partir de esta alusión que Dionisio fue realmente su alumno, sin embargo, otros piensan que *praeceptor noster* es sólo un mayestático. Por el contrario, algunos filólogos defienden que se trata de Hieroteo, un pseudónimo de Proclo (410-485), quien también pudo haber sido maestro de Dionisio.

[85] Dionisio esclarece que el significado del número tres es sólo una imitación de la Trinidad divina, símbolo de perfección. Gracias a esto, se niega cualquier otro significado cabalístico. La numerología señala que el número tres es uno de los símbolos más comunes y usuales entre las religiones y filosofías del mundo entero. Tanto en la cultura judía como en la egipcia, griega,

Nuestro principal preceptor[84] dividió tres veces éstas en distinciones repetidas de tres en tres a imagen de la santa Trinidad.[85] Y dice, en efecto, que la primera es la que siempre vuelve hacia la presencia de Dios y a partir de la divina consideración ha tomado esto: que continuamente se adhiere a Aquél y se coloca sin que haya ningún espíritu intermedio interpuesto. Pues dice que los santísimos tronos y los órdenes dotados de muchos ojos y alas fueron llamados, sin duda, querubines y serafines en voz de los hebreos; que fueron colocados junto a Dios con eminente cercanía, sin que exista ninguna fila intermedia, y que todo esto transmite la exposición de las sagradas escrituras. Nuestro ilustre guía y maestro dice,[86] en efecto, que esta ternaria distinción, como única, es equitativa generalmente y que verdaderamente es la primera jerarquía, de tal suerte que no hay otra más sobresaliente que ésta y que fue unida con mayor cercanía a los primeros esplendores del sumo Dios.

Pero aseveró que la segunda es la que se compone de potestades, dominaciones y virtudes; igualmente, que la tercera es la que tiene el último lugar en las funciones celestes y que consta de ángeles, arcángeles y principados.[87]



VII. Acerca de los serafines, de los querubines, de los tronos y de la primera jerarquía de éstos

También nosotros, al aceptar este orden de las funciones celestes y su aptísima distribución, primeramente decimos que todo cognomen de los santos espíritus presenta la insinuación y el indicio de cualquier propiedad divina de ellos mismos.[88]

romana, y hasta la hindú, el número tres tiene diferentes significados relacionados con la escatología y la teología. *Cf. Ez* 1, 1-28: se encuentra la *descriptio caeli*.

86 De nuevo, una supuesta alusión al apóstol Pablo.

87 Gregorio Nacianceno en su *Or.* VIII, 2 y 3 habla acerca del orden jerárquico de la creación según la luz recibida: ἐναργές (*enarges*) para la luz fuerte de los órdenes superiores y ἀμυδρόν (*amydron*) para la luz pálida de los inferiores.

88 Es decir, lo poco que se sabe sobre los ángeles, si no deriva a través de las descripciones bíblicas, se manifiesta por exégesis o especulaciones sobre la etimología de sus nombres, como en santo Tomás de Aquino, Orígenes y san Juan Crisóstomo.

Ac sanctorum quidem seraphin[a] apellationem, ii qui hebraeae linguae periti sunt, incendentes sive calefacientes; cherubin vero multitudinem scientiae sive sapientiae effusionem significare aiunt.[b] Merito igitur prima illa coelestis functio ab altissimis spiritibus agitur; cui sit ordo omnibus celsior atque sacratior, ut ante conspectum divinae maiestatis continenter assistat perpetuoque locata sit, atque in ipsam (ut pote propinquissimam) primores illae divinae apparitiones ac perfectiones, praecipue ac peculiarius penetrent.

Appellantur nempe calefacientes et throni[c] et sapientiae effusi congruo scilicet ac divino illorum habitus signante nomine.

Nam quod divinis rebus sempiterno motu et nunquam lacessente studio inserviant ardoreque ac celeritate mirabili ac fervore perpetui illius et nunquam cedentis aut inclinantis aeterni motus sui, inferiora etiam agmina[d] ad sui similitudinem potentissime subvehant, illa veluti incedentes atque ad similem fervoris gratiam exuscitantes, praeterea quod summa vi flammantis incendii expurgent lucidaque et illuminante propietate beatissimi spiritus apertaque et inextinguibili et quae semper eodem se habeat modo, totius obscurissimae calignis ac caecitatis expultrice ac profligatrice sint praediti, seraphin accepere cognomen.

[a] Serafín, de *saraph* (שרף, sing.) y *seraphim* (שרפים, pl.), derivados del verbo *lisroph* (לשרוף, quemar, incendiar): la etimología concuerda con el dogma judío, ya que la denominación expresa la cualidad de «quemarse» o «incendiarse», sin expresar qué tipo de ser es quien efectua la acción.
[b] Querubín, de *cherub* (כרוב, sing.) y *cherubim* (כרוביד, pl.): la etimología es incierta tanto en el dogma de Dionisio como en el propio dogma judío.
[c] *Throni*, sólo en plural, es una calca del griego θρόνοι (*thronoi*). Dionisio es el primero en oficializar esta categoría.
[d] *Agmina*... Entiéndase que existen tres «hileras o filas», correspondientes a las ternas antes explicadas: superior, intermedia e inferior.

[89] Interpretaciones o traducciones de los dos nombres hebreos y uno griego: se conserva una correcta traducción para «serafines»; en cambio, se recrea una interpretación incierta para «querubines». Pues la idea de multitud podría relacionarse con el número múltiple de sus alas: *Ez* 1, 6; por otro lado, la idea de sabiduría se deriva a partir de la cercanía con la divinidad misma. Muy por el contrario, el término θρόνοι sólo se transliteró al latín y carece de citas que lo fundamenten. La tradición de este orden jerárquico se fundamenta principalmente en diversas interpretaciones de la *Biblia* como *Dn* 7, 9: *Aspiciebam donec throni positi sunt, et antiquus dierum sedit. Vestimentum eius candidum quasi*

Los doctos en la lengua hebrea dicen que, sin duda, la denominación de los santos serafines da a entender que se incendian o bien se inflaman; en cambio, que el nombre de los querubines da a entender la multitud de la ciencia, o bien, la efusión de la sabiduría.[89] Así pues, merecidamente, aquella primera función celeste está formada por los espíritus más elevados; ésta tiene el orden más excelso y más sagrado que todos [los espíritus celestes], de manera que se coloca ininterrumpidamente ante la mirada de la divina majestad y ha sido colocada perpetuamente hacia ella misma —lo más cerca posible— de manera que aquellas primeras divinas apariciones y perfecciones penetran de manera especial y más peculiar.

Y así, son llamados «los que se inflaman», «tronos» y «efusión de sabiduría» con un nombre, sin duda, congruente y divino que señala sus hábitos.

Los serafines recibieron su nombre porque trabajan con un movimiento sempiterno en las cosas divinas y nunca con un afán irritante, con ardor y celeridad admirable, también con fervor de su famoso y perpetuo movimiento eterno y que nunca cede o declina,[90] en efecto, conducen de la mejor manera a las multitudes inferiores hacia su semejanza, ya sea incendiándolas y animándolas hacia una gracia parecida a su fervor, precisamente porque ellos purifican totalmente con la suma fuerza de un incendio flamante y porque fueron dotados de la lúcida e iluminante propiedad del espíritu más beato, evidente e inextinguible, que siempre se mantiene del mismo modo, para expulsar y destruir toda tiniebla y ceguera muy obscura.[91]

nix, et capilli capitis eius quasi lana munda; thronus eius flammae ignis, rotae eius ignis accensus... donde *throni* se refiere sólo a un asiento regio, mientras que Dionisio pudo entender *positi sunt* como voz media e interpretar que *throni* (un tipo de ángel) se colocó para sostener al Dios regente.

90 Según el modelo del movimiento circular platónico, se defiende la existencia de un movimiento continuo y sempiterno, a partir de Platón, en *Phdr.* 247 a, e incluso de Proclo, en *In Platonis Parmenidem* 4, 113.

91 La obscuridad como símbolo de ignorancia o impureza funciona como tópico conservado por los neoplatónicos. Los serafines reciben los atributos de la luz platónica que disuelve las «sombras» de la ignorancia y que, además, como proviene del conocimiento mismo (Dios en el dogma cristiano), guía y conduce hacia el verdadero camino en forma de fuego, figuración principalmente atribuida a Dios. *Cf.* Pl., *R.* 7, 514 a-518 c. Nótese en lenguaje joánico de dualidad entre luz y obscuridad como metáforas apropiadas a la comunión divina.

At vero sanctorum cherubin apellatione, illorum eximia scientia deique speculatio summaeque et exuberantis lucis capacitas atque contemplatio, qua divinam speciem non per traduces ullos, sed primaria vi sua intuentur; gratiae quoque copiosa traditio et communicatio, invidiae livore carens, qua indultam sibi sapientiam in sequentia et inferiora transffundunt, designatur.

Porro altissimarum et elevatarum sedium[a] nomine, illas ab omni terreni affectus humilitate longissime remotas esse sursumque ad ardua inviolabili studio ferri edocemur, dum illae ab infimis omnibus iugi intentione disiunctae, ac circa illum qui vere excelsus est, totis viribus inconcusse stabiliterque locatae, divinum illius adventum absque ullius perturbationis ac materiae impedimento suscipiunt deumque ferentes obsequii devotione, ad ipsius percipiendos fulgores semper patent. Ista quidem nominum ipsorum, quantum ipsi intelligimus, ratio est.

Dicendum vero quam esse ipsorum hierarchiam arbitremur. Nempe enim quod omnis huiusce sacrae functionis intentio ex divina imitatione ac specie dependeat quodque officium ipsius omne in participationem sacram traditionemque purgationis immixti et divini luminis consummantisque scientiae divisum sit, supra iam satis dictum esse arbitror.

Nunc vero digne, pro merito tantarum rerum, dicere cupio quonam modo haec altissimorum spirituum functio in sanctis litteris traditur. Primis illis subtantiis, quae post authorem suum deum locatae ac veluti in ipsius valis positae, omnem invisibilem visibilemque virtutem conditam longe transcendunt, propriam quandam esse atque adesse in nullo dissimilem functionem, arbitrandum est.

[a] *I. e.*, θρόνοι.

[92] La característica más importante atribuida a los querubines es la cercanía con la divinidad.

[93] Dionisio explica la denominación de los tronos a partir de tres características; la realeza, la estabilidad-firmeza y la primacía; es decir, su orden y participación en primer lugar. Las citas bíblicas que más se adaptan al dogma de Dionisio en cuanto a tronos son *Sal* 80, 1; 99, 1 y *Col* 1, 16; sin embargo, el dogma judío no reconoce este orden angelical, ni lo incluye en la categoría de ángeles, incluso no reconoce seres intermedios con la denominación θρόνοι. *Cf.* Weissman, *El Midrash dice*, pp. 13 y ss.

A su vez, en la denominación de los santos querubines se designa su eminente ciencia y la observación de Dios, también la capacidad de una luz exuberante y la contemplación con la que miran la divina apariencia sin ningún intermediario, sino por su fuerza primaria; también [se designa] la transmisión llena de gracia y la comunicación, carente de la malignidad de la envidia con la cual transfunden a los siguientes y a los inferiores la sabiduría que les fue entregada.[92]

Ahora bien, por el nombre de los altísimos y elevados tronos se nos enseña perfectamente que aquéllos por su muy inmensa humildad fueron alejados de todo lo propio de afecto terrenal y que son llevados hacia lo sublime por un afán inviolable, mientras aquéllos, desligados de todas las cosas inferiores por la intención de la cima y colocados firme y establemente con todas sus fuerzas alrededor de Él, quien es en verdad excelso,[93] observan Su advenimiento divino sin el impedimento de alguna perturbación o materia, y llevando a Dios por devoción de obediencia, siempre están pendientes para percibir sus fulgores. Ciertamente esta es la razón de los nombres mismos, cuanto nosotros comprendemos.

Pero debe decirse qué jerarquía juzgamos que es propia de ésos. Considero que ya antes se ha dicho bastante: que la intención de toda esta función sagrada depende de la imitación divina y de su aspecto, y que todo oficio Suyo fue repartido en la participación sagrada y en la enseñanza de la purificación mezclada de la luz divina y de la ciencia consumante.

Pero ahora, deseo decir dignamente a favor de tan grandes cosas, de qué manera esta función de los espíritus más elevados es transmitida en las sagradas escrituras. Porque aquéllas son las primeras sustancias, que fueron colocadas después de su Dios creador y puestas como a Sus puertas, sobrepasan en gran medida toda virtud creada invisible y visible, debe considerarse que hay cierta función propia y que ésta no se presenta desemejante en ninguno.

Puritate quoque singulari praeditas existimandum, non quasi maculis impuris colluvionibusque liberatas neque ut materiales non suscipientes imagines, sed ut omni summissione atque admixtione celsiores sacraque omni re, excellenti licet, per supremam atque inviolabilem puritatem divinisque ipsis virtutibus omnibus superne eminentes atque ordinem suum semptiterno parilique et constanti vigentem motu, fixum atque invertibilem divina dignatione tenentes nullamque in deterius imminutionem penitus scientes, sed stabili semper atque immobili divinae propietatis suae purissimaque sede subnixas.

Contemplativas item pari ratione sentiendum est, non quasi illae sensibilia vel spiritalia contemplentur signa, neque ut quae traditae in divinis literis speculationis ad deum varietate ferantur, sed ut totius spiritalis scientiae celsiore luce repletas, principalisque atque pulchra cuncta facientis speciei, supersubstantiali ac liquidissima contemplatione, plenitudineque beatas.

Eadem quoque ratione Iessu felicissima societate dignatas intelligendum, non quod ex fictis imaginibus ac formis illae deificam similitudinem nitantur exprimere, sed quod veraciter in prima participatione scientiae deificorum ipsius luminum illi propinquae sint, ac praeterea quod ipsis divina imitatio excellentiore modo donata sit communicantque, quantum par est, in primae conditionis suae potestate deificis ipsius benignissimisque virtutibus.

Perfectas autem itidem fatendum, non quasi eam scientiam didicerint, qua signorum sacra varietas perplexaque solvantur involucra, sed ut quae prima illius eminentisque gratiae, per quam deo inseruntur, plenitudinem sint consecutae iuxta supremam illam, cuius capaces sunt angeli, divinorum operum

---

[94] De nuevo se refiere al movimiento circular de los seres intermedios y de las almas en torno a los dioses expuesto por Platón, en *Phdr.* 247 a.

[95] Es decir, los ángeles conocen las cosas por su substancia, los hombres las conocen por el intelecto a través de los sentidos; el don de conocer las cosas es innato en los seres intermedios y es por ello que su creación es distinta a la del hombre. Esto puede contemplarse posteriormente en Tomás de Aquino, *op. cit.* 55 q. 2 a. 3 co.

[96] Corresponde a *Enn.* I: quien contempla una fuente luminosa recibe la luz o la huella de la luz.

[97] La suma felicidad o beatitud, atribuida a los seres intermedios, consiste en la contemplación y participación del verdadero conocimiento, es decir, del conocimiento de Dios; esta concepción

También debe estimarse que fueron dotadas de una singular pureza, no como liberadas de manchas impuras y mezcolanzas ni como imágenes que no reciben materiales, sino como más excelsas que toda inferioridad y mezcolanza y que todo lo sagrado aunque excelente, a través de la suprema e inviolable pureza, sobresalientes a todas las virtudes mismas desde lo alto y que mantienen su orden activo por el movimiento sempiterno, parejo y constante, además, fijo e inmutable por la divina consideración y que no conocen en absoluto disminución alguna hacia algo peor,[94] sino que están apoyadas en la sede siempre estable, inmóvil y purísima de su divina propiedad.

De igual manera debe sentirse que son contemplativas por igual razón, no como si aquéllas contemplaran signos sensibles y espirituales ni como las que,[95] transmitidas por las sagradas escrituras son llevadas hacia Dios por la variación de su observación, sino como colmadas de la luz más excelsa de toda la ciencia espiritual y principal,[96] y del aspecto que hace hermosas a todas las cosas y son beatas por su contemplación substancial y muy pura,[97] y por su plenitud.

Por esta misma razón, también debe comprenderse que son dignas de la sociedad más alegre con Jesús, no porque aquéllas intenten expresar la semejanza creada por Dios a partir de imágenes y formas fingidas, sino porque verazmente en la primera participación de la ciencia misma de los lúmenes creados por Dios están cercanas a Él, precisamente porque la divina imitación les fue dada de manera excelente, y comunican, según sea posible, en la potestad de su primera condición, las cosas creadas por Dios y las virtudes más benignas.

Del mismo modo, debe reconocerse que son perfectas no como si hubieran aprendido esa ciencia, con la que la sagrada variedad de los signos y las máscaras ambiguas son disipadas, sino como las que, primeras de aquel [orden] y de la eminente gracia, por la cual se insertan a Dios, consiguieron la plenitud junto a aquella suprema disciplina de las obras divinas, de la cual son

fue reconocida más tarde por santo Tomás, *ib.* I q. 1a. 4 co.: ...*de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit.*

disciplinam. Neque enim per sanctos alios spiritus, sed a divinitate ipsa sacratius erudiuntur, in illam perpetua se intentione dirigentes excellenti, cunctis virtute atque ordine ad summum quoque puritatis et nusquam deviantis constantiae verticem pervectae et in eo stabilitae. Decorem illum omni materia celsiorem intelligibilemque (ut fas est) contemplari pergunt divinorumque operum profundas et quae sciri possunt rationes, ut primariae et quae iuxta deum sint, discunt, ab ipsa sancta trinitate supreme eruditae.

Istud nempe theologi apertius indicant: inferiores scilicet coelestium spirituum ordines, a superioribus divinorum operum scientiam honestissime discere; qui vero celsiores omnibus sunt, a deitate ipsa (ut fas est) seorsum sacratius erudiri.

Quosdam enim ex ipsis inducunt a prioribus sacramenta perdiscere dominumque coelestium virtutum esse ac regem gloriae (qui humana forma assumptus esset in coelum) aliis docentibus nosse. Quosdam item ad Iesu ipsius haesitantes aspectum divinique illius operis et pro nobis assumptae carnis scientiam discere cupientes, quos ipse Iesus per se doceat eximiamque benignitatem suam primo ipsis insinuet. Ego enim, inquit, loquor iustitiam et iudicium salutaris.

Dignum vero miraculo est, cur primae illae quoque virtutes angelicae, quae caeteras tanto celsitudinis honore transcendunt divinarum intelligentias rerum, quasi non summae, sed mediae sint, a deo reverenter addiscere cupiant. Non enim ad ipsum statim verba dirigunt, interrogantes: «quare rubra sunt vestimenta tua», sed prius inter se haerentes inquirunt, ut ostendant

---

[98] La cercanía a la divinidad perfecciona: según lo que Proclo expone, los seres intermedios son más perfectos porque están más cerca del Uno-principio, son de menor grado puesto que son creados por el Uno, pero al ser substancias directas y mantenerse cerca del Uno-principio, se les concede una jerarquía mayor a la humana. *Cf.* Procl., *Theol. Plat.* 1-20.

[99] Precisamente se justifica la comunicación posible del Dios creador con su creación, para poder conciliar a los religiosos con su Dios; pues, desde los antiguos hasta los cristianos, no sólo los epicúreos, negaban cualquier tipo de nexo entre los dioses y los hombres; *cf.* Cic., *N.D.* 3, 60 y ss. y Arist., *op. cit.* 1150 a y ss.

[100] La jerarquía de Dionisio cumple con el requisito principal en cuanto a gobierno y orden platónico; los mejores y más sabios gobiernan bajo los ignorantes que deben ser educados.

capaces los ángeles. Pues son instruidos más sagradamente no a través de otros santos espíritus, sino por la divinidad misma, para dirigirse a ella con perpetua intención, con virtud que sobrepasa todas las cosas y también fueron llevadas en orden hacia el sumo vértice de la pureza y de la constancia, que no se desvía a ningún lado, y estabilizadas en él. Persisten en contemplar —según sea lícito— a quel decoro más excelso que toda materia y cosa inteligible y, como son las primeras y las que están junto a Dios, aprenden las profundas razones de las obras divinas que pueden conocerse, instruidas finalmente por la santa Trinidad misma.[98]

Por supuesto, los teólogos indican más claramente esto: que sin duda los órdenes inferiores de los espíritus celestes aprenden virtuosamente la ciencia de las obras divinas desde los superiores,[99] pero que esos que son más excelsos que todos, separadamente son instruidos de manera más sagrada por la deidad misma —según sea lícito.[100]

Pues, a partir de esto mismo, inducen a algunos para que aprendan totalmente los sacramentos a partir de los anteriores y enseñándoles otros que reconozcan que Él, quien con forma humana había sido elevado hacia el cielo, es el señor de las virtudes celestes y el rey de la gloria. Igualmente, [inducen] a algunos que dudan ante el aspecto de Jesús mismo y que desean aprender la ciencia de aquella obra divina y de la carne asumida a favor de nosotros, para que el propio Jesús les enseñe a través de sí y, en primer lugar, les insinúe su eminente benevolencia. «Pues yo», dijo, «muestro la justicia y el juicio de la salvación».[101]

Es digno de un verdadero milagro el porqué también aquellas primeras virtudes angélicas que traspasan las restantes inteligencias de las cosas divinas con gran honor de excelencia, como si fueran, no las más elevadas, sino las intermedias, desean respetuosamente aprender de Dios. Pues no dirigen palabras inmediatamente hacia Dios mismo preguntando: «¿Por qué son rojas tus prendas?», sino que primero hablan, dudando entre sí, de manera

101 *Is* 63, 1-2: *Quis est iste, qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra? Iste formosus in stola sua, gradiens in multitudine fortitudinis suae. Ego qui loquor iustitiam et propugnator sum ad salvandum. Quare ergo rubrum est indumentum tuum, et vestimenta tua sicut calcantium in torculari?*

quidem se discendi avidas et divini operis scientiam cupere, verum hanc sibi nequaquam ante divinae illustrationis gratiam, suo ordine procedentis, usurpare praesumere.

Prima igitur coelestium spirituum sacratissima functio ab ipso deo (ut diximus) eruditur. Cumque ad illum nullo medio tota intentione feratur, purgatione castissima, ingenti lumine et exactissima primaque perfectione pro modo et captu suo plena, purgatur et illuminatur atque perficitur.

Omnis quidem summissionis admixtione pura, caeterum primo plena lumine et primitus indultae notionis ac scientiae effecta particeps.

Illud quoque paucis non inconvenienter addiderim: quod participatio ipsa divinae scientiae et purgatio et illuminatio sit atque perfectio, dum per indultam sibi ordinatissime perfectorum mysteriorum notionem veluti ab ignorantia purgat. Ipsaque divina scientia illuminat, per quam etiam purgat, dum quae antea non videbantur, sublimioris nunc intelligentiae luce panduntur; perficit itidem hoc lumine, dum altissimorum sensuum firmam perserverantemque scientiam tradit.

Haec igitur est, quantum ipse sapio, coelestium spirituum prima distinctio, quae deum iugiter ambiens et circa illum nullis mediis interpositis agminibus astans, aeternam ipsius scientiam simpliciter et indeficienti circunstat affectu, secundum altissimam illius angelicae firmitatis semptiterno vigentis motu rationem.

Ea quippe plurimas ac beatissimas speculationes, purissimis intuetur obtutibus simplicesque et continentes divinae claritatis radios suscipit atque divini cibi alimonia pascitur qui primae qui-

[102] Es decir, los ángeles no se atreven a preguntar directamente a Dios, como lo hizo el profeta, sino que poseen un carácter más humilde y reflexivo, a la manera de los filósofos.

[103] Los tres pasos para llegar al correcto modo del ser, según Dionisio. Esta concepción creada para los órdenes angélicos tiene otros propósitos, pues es el dogma que fundamenta la teoría en el capítulo III de su obra *De ecclesiastica hierarchia*, donde estos mismos niveles (purificación-iluminación-perfección) son imitados a partir de los ángeles por todos los miembros de la Iglesia. A su vez, los clérigos tienen una función bien distribuída: el obispo atiende a los monjes perfectos; el sacerdote, a los iluminados o al pueblo santo, y el diácono a los sometidos al proceso de purificación.

que demuestran que están ávidas de aprender y que desean la ciencia de la obra divina,[102] pero que de ninguna manera presumen hacer uso de ésta en su beneficio antes que la gracia de la divina iluminación que se adelanta a su orden.

Así pues, la primera función sacratísima de los espíritus celestes es enseñada —como dijimos— por Dios mismo. Puesto que es llevada con toda la intención hacia Aquél sin ningún intermediario, es purificada por medio de la purificación más casta, iluminada por una ingente luz y perfeccionada por la perfección primaria según su medida y capacidad.

Sin duda, a partir de la luz primaria, plena y libre de mezcolanza de toda sumisión, fue hecha partícipe de la noción y de la ciencia entregada primeramente.

También en pocas palabras añadiré convenientemente aquello: que la participación misma de la divina ciencia es tanto purificación como iluminación y perfección,[103] con tal que a través de la noción de los misterios perfectos, que le fue entregada en forma muy ordenada, purifique como [si purificara] de la ignorancia.[104] Y la divina ciencia misma, a través de la cual ciertamente purifica, ilumina, mientras esas cosas que no se veían antes, ahora se manifiestan por la luz de la inteligencia más sublime; asimismo perfecciona con esta luz, mientras comunica la ciencia firme y perseverante de los sentidos más altos.

Ésta es pues, cuanto yo mismo sé, la primera distinción de los espíritus celestes, que está rodeando sin interrupción a Dios y alrededor de Él,[105] está cerca sin que se interponga ninguna fila y rodea Su propia ciencia eterna de manera franca y con afecto incesante, según la altísima razón de aquella angélica firmeza que está activa por el movimiento sempiterno.

Ésta, por supuesto, mira muchas y muy beatas visiones con los ojos más puros y observa rayos francos que contienen la divina claridad, y se nutre de los alimentos de la divina comida, que

[104] En este pasaje se encuentran resumidas las tres funciones de los órdenes jerárquicos: κάθαρσις (*katharsis*), φωτισμός y τελείωσις (*teleiosis*). Este proceso gradual de purificación, iluminación y encaminamiento perfectivo a la divinidad puede verse desarrollado en el libro primero de *Theologia Platonis* de Proclo y en el tercero de *De mysteriis Aegyptiorum* de Jámblico.

[105] *Is* 6, 2 y *Ap* 4, 4 y 5, 11.

dem est largitionis profusione[a] plurimus, caeterum divinae reflectionis unitate non varia et, quos[b] repleverit sibi inserente, unus est.

Permulta item divinae societatis gratia et familiaritate et cooperatione beata, dum eius in se pro viribus similitudinem exprimit, praeclaros habitus actionesque imitatur, plurima ex divinis rebus excellenti ratione cognoscens divinaeque scientiae et agnitionis, quantum fas est, particeps facta. Quo circa ipsius quoque laudes scriptura sacra mortalibus tradidit, in quibus aperte supremae illius lucis et augustissimae intelligentiae notatur eminentia.

Namque (ut humanu more dixerim) alii ex his spiritibus «aquarum voces» imitantur, dum exclamant: «benedicta gloria domini de loco suo», alii laudatissimam illam et horroris reverentiaeque ac sacratioris intelligentiae plenam clamantes emittunt vocem: «Sanctus, sanctus, sanctus dominus deus Sabaoth[c] plena est omnis terra gloria illius». Has autem altissimas coelestium spirituum laudationes, iam quidem cum de divinis hymnis scriberemus satisque tunc hac de re pro modulo nostro in illo opere diximus.

Ex quo admonendi causa id tantum impraesentiarum dixisse sufficiat: quod theologiae scientiam prima ista distinctio a divina bonitate (ut fas est) intimi fulgoris accipiens, hanc ad divinae bonitatis imaginem, deinceps his etiam qui post eam sunt, ordinibus tradit, illud (ut breviter dixerim) docens, venerandam illam excellentique laude ab omnibus praedicandam deitatem, fas esse laudabiliter a divinis tantaeque maiestatis capacibus spiritibus agnosci atque pro merito ac modo singulari celebrari.

Sunt enim isti plane, quod sacrae tradunt litterae ut divinam speciem prae se ferentes divinae requiei beatissimae sedes. Illud

[a] *largitionis profusione...* nótese la endíadis; la sinonimia entre las dos palabras refuerza la idea de abundancia.
[b] *Sc. Illis.*
[c] Plural femenino *tzbaót* (צבאות) del sustantivo hebreo *tzabá* (צבא, ejército).

[106] Dionisio menciona repetidamente que su dogma es una especie de exégesis que puede ser comprendida según la capacidad intelectual humana.
[107] *Cf. Ez* 1, 24 y 3, 12 y *Ap* 14, 2 y 19, 6.
[108] *Is* 6, 3 y *Ap* 4, 8.

sin duda es abundante por la profusa prodigalidad, además por la invariable unidad de la divina refección y es única para esos a los que ha llenado al mezclarse con ellos.

Igualmente fue hecha beata por la gracia abundante de la divina sociedad, por su intimidad y su cooperación, mientras según sus fuerzas expresa en sí la semejanza de Dios e imita sus hábitos ilustres y sus acciones, conocedora de muchísimas cosas por la excelente razón a partir de las cosas divinas y, cuanto le es lícito, partícipe de la ciencia divina y del conocimiento. En consecuencia, las sagradas escrituras han transmitido las alabanzas de Dios a los mortales, en quienes se nota evidentemente la eminencia de aquella luz suprema y de la inteligencia más hermosa.

En efecto, —para decirlo según la costumbre humana— unos de estos espíritus imitan «las voces de las aguas» mientras exclaman desde su lugar:[106] «bendita es la gloria del señor»,[107] otros clamando emiten aquella voz muy alabada llena de agitación, reverencia y de la inteligencia más sagrada: «Santo, santo, santo es el Señor, Dios de los ejércitos celestes, toda la tierra está llena de Su gloria».[108] Pero ya hemos mencionado, sin duda, estas altísimas alabanzas de los espíritus celestes cuando escribíamos *Acerca de los Himnos divinos* y cuando hablamos bastante acerca de este asunto en aquella obra a favor de nuestra música.[109]

Por esto, para recordar bastará decir por el momento sólo eso: que esta primera distinción, al recibir la ciencia de la teología a partir de la divina bondad del más profundo fulgor —según sea lícito—, sucesivamente conduce hacia esa imagen de la divina bondad a esos órdenes que están después de ella, enseñándoles —para decirlo brevemente— que aquella deidad debe ser venerada y predicada por todos con una excelente alabanza; que, cuanto sea lícito, sea reconocida loablemente por los divinos espíritus capaces de tan gran majestad y sea alabada según su mérito y singular medida.

Evidentemente éstos existen, porque las sagradas escrituras transmiten que al mostrar el divino aspecto son las sedes más beatas del descanso divino. Además transmiten que es una móna-

[109] Dionisio hace alusión a una obra perdida suya, posiblemente denominada *De divinis hymnis.*

praeterea monadem[a] esse atque in tribus personis unitatem, quae a summis illis angelicisque substantiis, usque ad terrae novissima ineffabili benignitate pertingat et, quae sunt, omnia providentiae suae ratione moderetur, ut totius providentiae singulare principium et causa et quod omnia supersubtantialiter inviolabili modo comprehensa contineat.

VIII. De dominationibus, virtutibus ac potestatibus et de media illarum hierarchia

Transeundum iam nobis est ad mediam coelestium spirituum distinctionem dominationesque illas et potentissima omnino spectacula divinarum potestatum atque virtutum, erectis in aeterna luminibus, pro captu nostro contemplandum. Quaelibet enim supernarum virtutum[b] appellatio proprietates illarum divinam imitantes speciem signat.

[a] Calca de μονάς, -άδος (*monas*, *-ados*) adaptada a la tercera declinación latina. Nótese la sinonimia entre *monadem* y *unitatem*, en el mismo periodo.

[b] *Virtutes*, de δυνάμεις. Para comprender la obscura definición de «dominación» usada para referir incluso ángeles, Alexandros Meimaridis consigna un estudio necesario del término que aparece en *Psalmi*: «Nos dias do Novo Testamento as fontes judaicas costumavam usar a expressão δυνάμεις —dunámeis— para se referir poderes ou forças políticas ou militares. Por extensão a mesma era também usada para fazer referência a hostes ou exércitos de anjos a serviço de Deus. O Senhor Deus é 'Senhor sobre os Poderes'. Na LXX —Septuaginta— as 'hostes celestiais são identificadas com anjos' —Salmos 103:21; com as 'estrelas'— Isaías 34:4— e até mesmo com os santos do Senhor —ver Salmos 29:1 e 89:5-8.

Com exceção de Apocalipse 13:2 e 17:12-13, o Novo Testamento ignora por completo o uso de δυνάμεις— dunámeis —poderes, para fazer qualquer referência a qualquer tipo de força seja ela política, militar ou econômica. Por outro lado esse tipo de uso é comum tanto na LXX —Septuaginta— quanto nos escritos de Flávio Josefo que acreditar que tais poderes podem influenciar tanto para o bem quanto para o mal as condições que existem sobre a terra. Dessa maneira a expressão δυνάμεις —dunámeis— poderes, é utilizada para descrever: espíritos malignos, os espíritos dos mortos, as estrelas, poderes espirituais, o próprio Deus, e aqueles que são delegados por Deus. Já no Novo Testamento, e de forma crescente entre os escritores cristãos do segundo século, tanto ortodoxos quanto gnósticos, esses 'poderes' não são mais apresentados tanto como amigos de Deus quanto como Seus inimigos. Nesses escritos o 'Senhor dos Poderes' está em constante batalha contra essas forças do mal visando estabelecer Sua soberania sobre os mesmos». Meimaridis, «Encontros do Poder», 2013.

da y que es la unidad en tres personas,[110] la cual se extiende desde aquellos sumos ángeles y substancias hasta las cosas recientes de la tierra de infalible benevolencia, y modera con la razón de su providencia todas las cosas, que existen, de modo que es el principio singular de toda la providencia y es su causa porque contiene todas las cosas comprendidas en substancia de manera inviolable.



VIII. Acerca de las dominaciones, de las virtudes y de las potestades y de la jerarquía intermedia de éstas

Ya debemos pasar hacia la distinción intermedia de los espíritus celestes y,[111] habiendo elevado nuestros ojos hacia lo eterno, debemos contemplar, según nuestra capacidad, aquellas dominaciones, y sobre todo, los más poderosos espectáculos de las divinas potestades y virtudes.[112] En efecto, cualquier denominación de las virtudes supernas señala las propiedades que imitan el aspecto divino.[113]

[110] El término μονάς fue acuñado primeramente por los pitagóricos para designar el principio-dios del cual se despliega todo el universo; más tarde, los platónicos utilizaron el término para definir varios conceptos. Sin embargo, el cristianismo lo unificó a su dogma, generando así una total igualdad entre μονάς y *trinitas*, concepto utilizado primeramente por Tertuliano en el 215, unificado y definido oficialmente en el Concilio de Nicea en el siglo IV. Gracias a esto, podemos suponer que Dionisio realmente es un autor del siglo V y que utilizó este término como partidario del cristianismo.

[111] Este nivel angélico fue mencionado primera y únicamente por Dionisio, al conformarlo a partir de pasajes bíblicos ambiguos, exégesis personales e ideas platónicas.

[112] Conforme a la alegoría de la caverna, Dionisio expresa que lo único que podemos conocer acerca de los seres intermedios es la «imagen-sombra»; es decir, los espectáculos que llegan a través de nuestros sentidos, no como imágenes concretas, sino como imágenes figurativas. En efecto, heredamos sombras, ecos, símbolos, modelos, imágenes y espejos para poder ver a Dios-Principio.

[113] La *Epistula ad Colossenses* es la primera y más fiel referencia de donde se extraen estos nombres angélicos, en 1, 16: *...quoniam in ipso condita sunt universa in caelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates: omnia per ipsum et in ipso creata sunt...* Esta epístola fue atribuida a Pablo de Tarso, lo que confirmaría la teoría de la *Legenda Sanctorum* de que las enseñanzas de Pablo fueron transmitidas directamente a Dionisio. Sin embargo, por la dudosa autoría de la carta y su difícil datación, conviene no fundamentar con base en ella, puesto que Dionisio pudo haber recibido influencia de esta epístola o, por el contrario, ésta pudo haber sido influida por el dogma dionisiaco.

Sanctarum igitur dominationum[a] pleno mysterii nomine signari arbitror celsiorem intelligentiam quandam, totius servitutis ignaram omnique summissione infima liberam nullique tyrannicae dissimilitudini ullo omnino modo seipsam subiicientem.

Quae cum suam afferit libertatem, ut nullis blanditiis cedens veraque dominatio, servili omni et imminutioni obnoxio opere superior est nullique summissioni cedit atque omni dissimilitudine celsior, verae dominationis, imo deitatis ipsius summe dominantis, indeficienti ardentique flagrat desiderio atque ad illius propriam similitudinem seipsam, inquantum potest, et quae post se sunt, ad summi boni exemplar effingit atque ad nihil eorum quae frustra videntur, sed ad id solum quod vere ac propie est, tota intentione conversa, summe semper dominantis deitatis pro viribus particeps fit.

Enim vero beatissimarum apellatione virtutum, virilem quandam et (ut sic dixerim) masculam inconcussamque fortitudinem signari, certum est, qua in omnibus divinis suis actionibus praeditae, ad nullius superne illabentis divini fulgoris perceptionem invalidae fiunt atque ad dei imitationem potenter assurgunt neque per imbecillitatis ignaviam divinos suos deserunt motus, caeterum intentione perpetua supremam illam (per quam valent omnia) virtutem intuentur eiusque potens imago pro viribus fiunt atque ad ipsam ut virtutis totius authorem, vi summa conversae, ad ea quae inferiora secundo loco sunt, virtutis largitate ad divinae bonitatis effigiem prodeunt.

[a] *Dominationes*, que deriva de *dominus*, es la traducción del griego κυριότετες (*kyriotetes*) que deriva de κύριος (*kyrios*); ambos términos hacen referencia a las cualidades de un patrón, dueño o amo.

---

[114] Nathaniel Micklem fundamenta que la idea de «Dominio», es una característica propia de las religiones. Sin embargo, asegura que en el mosaísmo, Zoroastro consideraba el «dominio» como una de las cualidades principales del ser de Dios. También afirma que la religión persa tuvo influencia en el judaísmo y el cristianismo. De esta manera, se hereda la idea de un «dominio» como reino y puede suponerse un paralelismo con esta ambigua idea de dominación. *Cf.* Micklem, *La religión*, p. 127.

[115] *Tyrannicae dissimilitudini…* Desemejanza, según Plotino, es el no-ser, es decir, toda aquella cualidad que se aparte del Uno-ser-principio que se representa humanamente con el bien, la virtud y el conocimiento en sí.

Por consiguiente, considero que en el nombre lleno de misterio de las santas dominaciones se señala cierta inteligencia más excelsa,[114] ignorante de toda esclavitud y libre de toda baja sumisión y de ninguna manera subordinada ella misma a ninguna desemejanza tiránica.[115]

Cuando ésta hace valer su libertad, como no cediendo a ninguna seducción y como verdadera dominación, es superior a la obra sometida a toda esclavitud y debilitamiento dañino, ni cede a ninguna sumisión y es más excelsa que toda desemejanza y arde con el incesante y ardiente deseo de la verdadera dominación, o más bien de la propia deidad que domina en el grado más elevado, e imita, en cuanto puede, las cosas que están después de ella, hacia la semejanza misma propia de Dios para ejemplo del sumo bien, y dirigida con toda la intención no hacia ninguna de esas cosas que se muestran en vano, sino hacia eso que existe verdadera y propiamente, llega a ser, según sus fuerzas, partícipe de la deidad que domina siempre en el grado más elevado.

Sin embargo, es cierto que en la denominación de las virtudes[116] más beatas, se señala cierta fortaleza viril y —por así decirlo— masculina y firme,[117] con la cual fueron dotadas en todas sus acciones divinas; no llegan a ser impotentes ante la percepción de ningún fulgor divino que resbale desde lo alto y se alzan con fuerza a la imitación de Dios, ni abandonan sus movimientos divinos por la pereza de la debilidad; además, observan con intención perpetua aquella suprema virtud, por la cual todas las cosas prevalecen, y llegan a ser una potente imagen de ella según sus fuerzas; además, dirigidas con suma fuerza hacia aquélla, como creadora de toda virtud, avanzan junto a esas que son inferiores en segundo lugar, por la generosidad de la virtud hacia la imagen de la bondad divina.

---

[116] El orden angelical de las virtudes es la exaltación o hincapié de la virtud misma, recibe los atributos propios del hombre y son las capacidades que conducen a la felicidad. El orden angélico refleja el aspecto viril, la continuidad de la ἄσκησις (*askesis*), sin embargo, Dionisio en vez de referirse a la práctica de las virtudes, hace énfasis en la imitación de Dios.

[117] A pesar que Dionisio muestra indiscriminadamente a los seres intermedios a veces con género masculino y a veces neutro, las cualidades que les atribuye sugieren una imagen antropomorfa.

Porro sanctarum potestatum vocabulo, quae unam et aequalem cum altissimis dominationibus atque virtutibus sortem accepere, significari dicimus ornatissimum et nulla permixtione confusum ad divina suscipienda; ac pulcherrimum ordinem et aptissimam seriem coelestis spiritalisque potentiae, nequaquam tyrannice atque in deterius viribus suae potestatis abutentis, verum insuperabili constantia ordinatissime ad divina tendentis, et quae post se sunt agmina, dei imitatione promoventis.

Hae vero summae illius potestatis (ex qua, ut sint potentes acceperunt) similitudinem in se nituntur exprimere eamque (ut angelis fas est) in suis ordinibus decore potentissimae virtutis insignibus praeferunt.

His divinis proprietatibus freta coelestium spirituum media illa distinctio purgatur quidem et illuminatur atque perficitur (modo quo diximus) ex sacris intelligentiae divinae fulgoribus, in illam per primae superiorisque distinctionis officium secundo loco manantibus perque mediam illam hac liquidiore penetrantibus luce. Denique quod legimus per angelum in alium angelum cuiusdam rei pervenisse notitiam, evidens inditium esse arbitramur perfectionis ex longinquo venientis ac processus ratione in secundum perfectionis locum derivantis.

Nempe enim, ut hi, qui nostra veneranda mysteria probatissime callent, eas divinarum perceptiones rerum, quae a deo

---

[118] *Potestates*, término derivado del verbo *possum*, es la traducción del griego ἐχουσίαι (*echousiai*) que, por su parte, deriva del verbo ἔχω (*echo*); ambos términos conforme al verbo del que derivan expresan la capacidad de efectuar, realizar o llevar a cabo algo.

[119] El orden de las potestades, según la descripción de Dionisio, parece resaltar la fortaleza y la justicia platónica. La fortaleza, según lo expuesto en el décimo capítulo de la *Respublica*, sugiere las cualidades masculinas de fuerza y ánimo, con las cuales se cumplen los deberes, no se teme y se permite el sacrificio de los placeres para actuar conforme al bien: la justicia. Además actúa como el orden y equilibrio que genera la belleza y armonía; por ser la virtud superior regente de las demás, ofrece el rango más elevado a quien la practique.

[120] *Sortem…* No se refiere a la suerte en el sentido de un destino predeterminado o supersticioso, sino a la condición o manera de ser.

[121] La tercera distinción funciona como una adopción del dogma angélico. Dionisio debió completar tres niveles jerárquicos con base en la teoría platónica de la división del alma en tres niveles, tal como Filón de Alejandría, otro teólogo del desierto, lo sugiere en sus dogmas del siglo I. *Cf. De Legibus* XXII, 7. Se presentan los tres niveles del alma plotiniana: el racional

Por su parte, decimos que en el vocablo[118] de las santas potestades,[119] que tomaron una única e igual suerte[120] junto a las altísimas dominaciones y virtudes, se da a entender el orden más adornado y no confuso por ninguna mezcolanza para mirar las cosas divinas; también [el orden] más hermoso y la serie más apta de la potencia celeste y espiritual que de ninguna manera abusa, tiránica o pesimamente, de las fuerzas de su potestad, sino que con insuperable constancia tiende de manera muy ordenada hacia las filas divinas, que están después de ella, y las promueve por la imitación de Dios.

Ciertamente, éstas se esfuerzan por expresar en sí la semejanza de aquel sumo principio —a partir del que recibieron todo para ser potentes— y lo llevan delante, según es lícito a los ángeles, en sus órdenes insignes con la belleza de la virtud más poderosa.

Aquella distinción intermedia de los espíritus celestes,[121] confiada por esas divinas propiedades, sin duda es purificada, iluminada y perfeccionada —de la manera que dijimos— a partir de los fulgores sagrados de la inteligencia divina que emanan en segundo lugar hacia aquélla a través del trabajo de la primera y superior distinción y que, por medio de aquélla, penetran con esta luz más clara.[122] En consecuencia, porque leemos que una noticia de cualquier asunto pasa a través de un ángel a otro ángel, consideramos que es un indicio evidente de la perfección que viene de lejos y del avance que se desvía con razón hacia el segundo lugar de la perfección.[123]

Por supuesto, como esos que son expertos muy aprobadamente en nuestros venerables misterios,[124] dicen que esas percepciones de las cosas divinas, que son tomadas por Dios mismo,

---

(λογιστικόν), el concupiscible (θυμοειδές) y el iracundo (ἐπιθυμετικόν).

122 Este párrafo esclarece la importancia del nivel intermedio en la jerarquía: ser un puente entre lo superior y lo inferior. Nótese la carencia de citas que lo fundamenten y el cambio de tema a mitad del mismo capítulo.

123 Los ángeles, como en la alegoría de la caverna, crean las proyecciones del mundo, es decir, las sombras del conocimiento (esencias) que viene de fuera y que, al ser transmitidas hacia los encadenados, logran que éstos se dirijan hacia el origen de la perfección, mientras se liberan de las ataduras corpóreas.

124 *mysteria*, conforme al lenguaje del misticismo, se refiere a las experiencias propias de los profetas o elegidos que incluyen cierta revelación o manifestación divina o, simplemente, a las Sagradas Escrituras.

ipso sumuntur, nullius intercedente ministerio, perfectiores esse aiunt his divinae contemplationis participationibus, quae per alios veniunt; ita reor angelicorum quoque ordinum gradum, qui sine ullo medio divina contemplatione fruuntur, dum in deum ipsum praecipue tendunt, longe esse certiorem et efficaciorem, quam illorum qui per alios medios id assequuntur.

Quocirca nostra quoque sancta sacerdotalisque traditio primores illos spiritus, sequentium perficientes et iluminantes ac purgantes appellat, quorum illi ministerio ad summum illud omnium principium subuehantur divinarumque purgationum et illustrationum ac perfectionum, ut sibi fas est, participes fiunt.

Id quippe divina et aeterna lege atque ordine sancitum est: ut per prima secundis divini fulgoris radius influat.

Invenies hoc plaerisque in locis docuisse theologos: nam cum divina paternaque clementia Israeliticam plebem pro salute sua ad conversionis gratiam erudiret serisque et immitibus gentibus ad emendationem et ad poenam de illa sumendam exponeret omnique providentiae genere errantes ad meliora converteret; ubi ad poenitentiae remedia confugisset et liberos a captivitatis iniuria dimittebat et ad priores per summam clementiam delitias copiasque revocabat.

Cernit nempe Zacharias, unus ex theologis, unum ex primis (ut arbitror) angelis, qui oculis divinae maiestatis semper assistunt (communis quippe est, ut supra iam diximus, coelestibus omnibus angelica cognominatio) verba consolatoria de hoc ipso a deo didicisse, ut dictum est; alium vero ex inferioribus

---

[125] Siguiendo lo expuesto en *Respublica* 540b, la contemplación hacia el Sol (verdadero conocimiento y bien absoluto) permite a un sabio gobernar y dirigir correctamente. En este sentido, los ángeles son equiparados con los preceptores de la πόλις (*polis*) y son, por excelencia, quienes se encargan de otorgar los mejores *exempla*, dignos de imitación.

[126] Degradación neoplatónica; la mímesis con matiz despectivo. El conocimiento de la fuente divina, no la divinidad, pierde valor a medida que es imitada por otros.

[127] Se refiere a *Is* 6, 3: *Et clamabat alter ad alterum et dicebat: «Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus, Deus exercituum; plena est omnis terra gloria eius»*.

[128] *Conversionis gratiam*... La gracia de la conversión es abandonar el paganismo y reconocer a Dios como única divinidad, única meta y única fuente de todo. San Agustín habla de esta «gracia de conversión» a lo largo de sus obras polémicas. *Vid. De corruptione et gratia*. *Cf. Is* 61, 1 y *Lc* 4, 18.

sin la intervención del ministerio de nadie, son más perfectas que esas participaciones de la contemplación divina que les llegan a través de otros;[125] así, considero que también el paso de los órdenes angélicos, que disfrutan de la contemplación sin ningún medio, mientras tienden principalmente hacia Dios mismo, es mucho más certero y eficaz que el de aquellos que lo siguen a través de otros intermediarios.[126]

En consecuencia, también nuestra santa y sacerdotal enseñanza llama a aquéllos,[127] primero, espíritus tanto perfeccionantes como iluminantes y purificantes de los que siguen, por cuyo ministerio aquéllos son transportados hacia aquel sumo principio de todas las cosas y, según les es lícito, llegan a ser partícipes de las divinas purificaciones, iluminaciones y perfecciones.

Por supuesto, por ley divina y eterna, y por el orden fue consagrado esto: que a través de los primeros se infunda el rayo del fulgor divino a los segundos.

Descubrirás que los teólogos han enseñado esto en muchos lugares: cuando la divina y paterna clemencia enseñaba a la plebe israelita la gracia de la conversión a favor de su salvación y la corrección a los pueblos viejos y recientes y exponía la pena,[128] que debe ser tomada de aquélla, y convertía hacia lo mejor a los errantes con todo género de providencia;[129] cuando había recurrido a los remedios de la penitencia y cuando alejaba a hijos de la injuria de la servidumbre y cuando revocaba las primeras delicias y riquezas a través de la suma clemencia.

Naturalmente Zacarías, uno de los teólogos, distingue que uno de los primeros ángeles —según considero—, que siempre asisten a los ojos de la divina majestad —el cognomen angélico, como ya dijimos antes, es por supuesto común para todos los celestes— aprendió las palabras consolatorias para esto a partir de Dios mismo,[130] según fue dicho, y que otro de los ángeles

[129] Aquí, el término *providentia* no hace referencia al auxilio y a los dones de Dios, sino a la condición innata de otros pueblos. En efecto, se fundamenta a partir de lo expuesto por Platón en *Leges* X, donde la condición en la que nacemos depende de una influencia divina.

[130] *Za* 1, 13: *et respondit Dominus angelo, qui loquebatur in me verba bona, verba consolatoria*. El pasaje evidencia claramente la transmisión de un mensaje a través de un ángel.

angelis in occursum primi processisse, ut divinae per illum intelligentiae capax et particeps fieret; deinde cum ab eo veluti ab antistite divinum consilium didicisset, ut prophetam quoque doceret, fuisse permissum, quod ubertim habitabitur Hierusalem a multitudine hominum.

Alius item ex theologorum numero Ezechiel hoc et a deitate ipsa sedente super cherubin in suae gloria maiestatis sacratissime fuisse constitutum ait. Israeliticam enim (ut diximus) gentem paterna clementia per disciplinam ad meliora traducens, iustitia convenientissima insontes a reis discernendos instituit.

Primus hoc post cherubin discit, qui lumbos sapphiro erat accinctus, qui talarem tunicam, pontificalis vestis inditium, induebat. Porro angelos reliquos, qui securibus armati erant, divina et ornatissima dispositio iubet a priore discere divinum de re tanta discrimen. Nam illi quidem per mediam Hierusalem transire iubet et signa frontibus insontium virorum imponere; aliis vero: «ite», dicitur, «in civitatem post ipsum et occidite neque parcatis oculis vestris». Super omnes autem in quibus est signum, nolite propinquare.

Quid autem de illo dicemus angelo, qui Danieli ait: «exiit sermo» aut de illo, qui primus ignem de medio cherubin sumpsit, sive (quod ad demonstrationem angelici pulcherrimi ordinis profecto plus valet) quod cherubin[a] ipsa ignem in eius manus iniiciunt, qui sanctam induerat stolam sive de illo, qui eximii

[a] Por el número del verbo *iniiciunt* y por *ipsa* que concuerda con él, *cherubin* es de género neutro.

[131] *Za* 2, 8.

[132] Los querubines son una de las principales figuras del misticismo judío. *Maasé merkabá* (מעשה מרכבה), «el fenómeno de la carroza» es uno de los temas más controversiales abordados en el *Zohár* (זוהר), *Sefer haietzirá* (ספר היצירה) y la *Cábala* (קבלה). A partir de este fenómeno, se crean un sinfín de interpretaciones acerca de las imágenes figurativas. Dichas tradiciones demuestran la profusión de un camino errático de la liturgia.

[133] *Ez* 10, 18: *Et egressa est gloria Domini a limine templi et stetit super cherubim...*

[134] *Ib.* 10, 1: *Et vidi: et ecce, in firmamento, quod erat super caput cherubim, quasi lapis sapphirus, quasi species similitudinis solii, apparuit super ea.*

[135] Las figuraciones querubínicas de Ezequiel no son contempladas como canónicas en la tradición judía, porque el profeta fue desterrado y despreciado por hablar mal del pueblo israelita. Por lo que, aquellas figuraciones fueron más aceptadas por los cristianos y por sefarditas.

inferiores había avanzado al encuentro del primero, para hacerse a través de aquél, capaz y partícipe de la divina inteligencia; que luego, cuando había aprendido el consejo divino por ese ángel, como por un ministro, había sido mandado a Jerusalén, para enseñar también al profeta, que fuera habitada copiosamente por una multitud de hombres.[131]

A su vez, Ezequiel, otro del número de los teólogos, dice que había sido capacitado muy sagradamente por aquél [ángel] y por la deidad misma que está sentada sobre los querubines[132] en la gloria de su majestad.[133] En efecto, como dijimos, la clemencia paterna al conducir a la gente israelita a través de la disciplina hacia lo mejor, instituyó que con la justicia más conveniente los inocentes debían ser distinguidos de los acusados.

Primero él, quien estaba ceñido con zafiro de los costados, quien vestía la túnica talar, indicio del vestido pontifical,[134] aprendió eso después de los querubines.[135] A su vez, la divina y más adornada disposición ordena que los ángeles restantes, que habían sido armados con hachas, aprendan a partir del anterior el discernimiento divino de tan gran asunto. Porque, ciertamente, ordena a uno que atraviese por en medio de Jerusalén y que imponga signos en las frentes de los hombres inocentes; en cambio, se dice que a otros [les ordena]: «vayan hacia la ciudad después de él y maten, no sean indulgentes con vuestros ojos. Pero no se acerquen a todos aquellos en los que esté la señal».[136]

Qué diremos acerca de aquel ángel que le dijo a Daniel: «la palabra fue dada»,[137] o acerca de aquel que primeramente tomó el fuego de en medio de los querubines,[138] o bien —lo que consta más seguramente para la demostración del orden angelical más hermoso— que los mismos querubines colocaron el fuego en las manos de aquel que había vestido la santa túnica,[139] o bien de

[136] *Ez* 9, 5-7: *Et illis dixit, audiente me: Transite per civitatem sequentes eum et percutite; non parcat oculus vester, neque misereamini: senem, adulescentulum et virginem et parvulum et mulieres interficite usque ad internecionem; omnem autem, super quem videritis* τ, *ne occidatis, et a sanctuario meo incipite.*

[137] *Dn* 9, 23: *Ab exordio precum tuarum egressus est sermo...*

[138] *Ez* 10, 18. Daniel es interceptado por los querubines.

[139] *Ib.* 10, 7: *Et extendit cherub manum de medio cherubim, ad ignem qui erat inter cherubim, et sumpsit, et dedit in manus eius...*

meriti Gabrielem vocavit et dixit: «fac intelligere istum visionem» sive quaecunque alia, a sanctis theologis de coelestium spirituum divina specie ac decoro ordine dicta, leguntur.

Ad cuius sane imaginem dum nostra quoque sacrosancta functio se componit eique similis evadere pro viribus nititur, angelicum decorem veluti in figuris consequetur, formas inde capiens ac per illum ad summum totius sacrae functionis authorem deum, eius freta adminiculis, scandens.

IX. De principatibus, archangelis et angelis deque extrema illorum hierarchia

Reliqua nobis ad speculandum superest sacra illa distinctio, quae ordines concludit angelicos, quae profecto in divinos principatus et archangelos angelosque distinguitur. Ac primo quidem necessario dicendum puto, in quantum vires suppetunt, quid ipsorum significet nomen.

Exprimitur namque coelestium principatuum nomine illos ad dei imaginem principari ac duces esse, cum sacrosancto principalibusque virtutibus convenientissimo ordine. Atque id praeterea: ad summum eos principatum tota intentione conversos, aliorum quoque praecipua dignitate duces esse ac pro viribus in se effingere supremum illum suique authorem principatum student principaliumque decore virtutum summum illius divinumque ordinem promere.

Porro sanctissimus archangelorum ordo aequalis quidem coelestibus principatibus dicitur; est enim (ut diximus) ipsorum atque angelorum functio una unaque distinctio.

[140] *Dn* 8, 16: *...et audivi vocem viri inter Ulai, et clamavit et ait: «Gabriel, fac intelligere istam visionem...».*

[141] El *decus* angélico es estrictamente el ideal de belleza platónico; belleza que es contenida por los seres intermedios en sustancia inmaterial de su creación y, a su vez, guía del correcto camino para el hombre material.

[142] *Summum principatum...* de *principatus*, *-us*: término utilizado (sólo en singular) desde Cicerón para referirse al origen o comienzo del mundo. Según la idea platónica, Dionisio lo atribuye al Dios-Origen, de ahí que el orden angélico reciba este nombre por su tendencia al principio de todo.

aquél que llamó a Gabriel de excelso mérito y le dijo: «Haz que éste entienda la visión»,[140] o bien, cualquier otra cosa, dicha por los santos teólogos acerca de la divina especie y del orden decente de los espíritus celestes, que es leída.

Mientras nuestra sacrosanta función también se forma completamente a imagen de aquél y, según sus fuerzas, se empeña en volverse semejante a él, conseguirá la belleza angelical así como en sus figuras,[141] tomando de ahí sus formas y subiendo a través de aquello hacia el sumo Dios creador de toda la sagrada función, confiada en sus auxilios.

IX. Acerca de los principados, de los arcángeles y de los ángeles, y acerca de la última jerarquía de aquéllos

IX

Nos resta por examinar aquella distinción sagrada que concluye los órdenes angélicos, que seguramente se divide entre divinos principados, arcángeles y ángeles. En efecto, pienso que necesaria y primeramente debe decirse, en cuanto mis fuerzas me sean suficientes, qué significa el nombre de aquéllos.

En efecto, en el nombre de los principados celestes se expresa que aquéllos reinan a imagen de Dios y que son guías con el más conveniente orden sacrosanto y con las principales virtudes. Y, sobre todo, [expresa] eso: que ellos han volteado con toda intención hacia el sumo principio dominante,[142] que también son guías de otros por su dignidad sobresaliente, que, según sus fuerzas, se empeñan en imitar en sí aquel supremo principio dominante y creador de sí mismo y que con la belleza de las principales virtudes exponen el sumo y divino orden de Aquél.[143]

Por su parte, se dice que el santísimo orden de los arcángeles es igual al de los principados celestes;[144] hay, como dijimos, una sola función y una sola distinción de estos mismos y de los

---

143 Se refiere a la justicia como virtud rectora de la prudencia, templanza y fortaleza.

144 El término arcángel, ἀρχάγγελος (*archangelos*), surge por las traducciones griegas de la expresión *maláj hagadól* (מלאך הגדול, ángel grande) o de la expresión *sharím harishoním* (הראשונים שרים, ministros principales) que designa a los ángeles protectores de asentamientos. Según la concepción judía, cada arcángel protege un pueblo específico.

Quia tamen nulla est huiusmodi sacratissima functio, quae non et primas habeat et medias extremasque virtutes, sanctus archangelorum ordo, quod sit in medio functionis constitutus, communi quodam socialique iure extrema complectitur.

Altissimis namque principatibus et sanctis communicat angelis; illis quidem, quoniam ad supremum illum principatum praecipue intentus est et ad eius (quantum fas est) formatur imaginem ac praeterea honestissimis atque ordinatissimis et invisibilibus ductibus suis, angelos etiam iungit atque unum facit, his autem, quia etiam docendi atque dictandi aliis ordinem tenet, dum, divinarum intelligentias rerum a primariis virtutibus sumens, eas angelis quoque gratuita nuntiat bonitate ac per angelos nobis, pro modo ac ratione cuiusque, divinorum sensuum aperiens lucem.

Angeli namque (ut supra iam diximus) implendi peragunt munus omnesque coelestium spirituum ordines complent, extremo in loco inter eximias illas inmortalesque substantias, angelicam proprietatem consecuti. Atque ideo a nobis angeli rectius, quam superiores apellantur, quod scilicet et ipsorum ordo magis circa evidentiora et apertiora versatur ac mundana ferme negotia ab eis disponuntur. Nam supremam illam (ut diximus) distinctionem, ut secreto illi sacratissimo primo ordine proximam, secundae moderari ac scientiae lucem secretius et abditius dare putandum est: sequentem vero ex altissimis dominationibus et virtutibus, potestatibusque constantem, tertiae illi quae principatibus, archangelis, angelisque conficitur, praeesse.

[145] Los arcángeles cumplen la función de rellenar y completar el tercer peldaño en la última distinción. Las triadas son importantes en los dogmas de Plotino, Porfirio y Jámblico, neoplatónicos que configuraban la idea de belleza y perfección en el número tres. Sin duda, también Dionisio creo una triada compuesta de triadas para resaltar la idea de perfección del número tres, no sólo por influencia del neoplatonismo, sino por la Trinidad cristiana.

[146] La invención de la jerarquía intermedia, que carece de fundamento en el dogma judío, puede haber sido creada por la influencia de la demonología de Proclo. Dentro de su misma división de los seres intermedios, se recrea el esquema «extremos y lazo conectivo». La triada dioses-démones-humanos procliana es representada, como copia fiel, en los mismos ángeles, para crear así la primera, intermedia y última jerarquía. *Cf. In Alc.* 31, 7.

[147] Los seres intermedios comunican a Dios con los hombres; a su vez, dentro de la propia jerarquía angélica, los órdenes intermedios intervienen entre los órdenes superiores y los inferiores;

ángeles.[145] Puesto que ninguna sacratísima función existe de tal modo que no contenga virtudes primeras, intermedias y últimas, el orden santo de los arcángeles abarca los extremos con un cierto derecho común y social porque ha sido constituido en medio de la jerarquía.[146]

En efecto, comunica a los altísimos principados y a los santos ángeles; sin duda, une con aquéllos a los ángeles, puesto que principalmente ha visto hacia aquél supremo principio dominante y —según le es lícito— se figura a imagen de éste, sobre todo porque son sus conexiones más virtuosas, más ordenadas e invisibles, y los hace uno, puesto que incluso tiene la orden de enseñar y ordenar a otros, mientras que, tomando las inteligencias de las cosas divinas a partir de las virtudes primarias y, abriendo para nosotros la luz de los sentidos divinos, a través de los ángeles, según la capacidad y proporción de cada uno, las anuncia también a los ángeles con gratuita bondad.[147]

Los ángeles —como ya dijimos antes— cumplen la tarea de llenar y completan todos los órdenes de los espíritus celestes, siguiendo la propiedad angelical en el último lugar entre aquellas excelsas e inmortales substancias. Por ello, son llamados más rectamente por nosotros «ángeles» y no «seres superiores», porque sin duda el orden de ellos versa más en torno de las cosas más evidentes y más patentes, y los negocios mundanos casi son dispuestos por ellos. Pues, debe pensarse que aquella suprema distinción —como dijimos—, como la más cercana a aquel secreto sacratísimo en el primer orden, modera la segunda y de manera más secreta y misteriosa le da la luz de la ciencia. Pero la que sigue consta de dominaciones, de virtudes y potestades más altas, y aventaja a aquella tercera que se compone de principados, arcángeles y ángeles.

---

a su vez, dentro del orden inferior, los arcángeles son los intermediarios entre ángeles y principados; finalmente, los teólogos y profetas también son intermediarios entre las imágenes figurativas y los hombres. Todo esto funciona a partir de la mímesis (μίμησις), paradigma encontrado a lo largo de la jerarquía y extendido a las instituciones de los hombres. Sin embargo, debe entenderse como una mímesis icástica. Pues, heredada por Plotino, la mímesis icástica adquiere una connotación positiva. A la manera del mundo de las ideas, el mundo está ordenado a partir del modelo correcto. *Cf. Ti.* 39 e y 44 a-50 c.

Priori quidem supremaque distinctione, manifestius: sequenti autem extremaque, secretius. At vero principatuum, archangelorum, angelorumque postremam distributionem, enuntiandi munus adeptam, humanis ordinibus ac functionibus sacris vicissim praeesse credendum est, ut illius ministerio, suo ordine ferantur ad deum et convertantur, sintque ipsius societate et coniuctione felices, dum divinus processus eximia dignatione cunctis sacris ordinibus indulgetur, et socialiter ac divino cum ornatu revelatur.

Hinc profecto humanam istam, sacramque functionem angelis sacra scriptura distribuit, quae Michaelem principem Iudaicae gentis appellat, et alios caeterarum nationum. Statuit enim altissimus terminos gentium, iuxta numerum angelorum dei.

Porro si quis inquirere pergat, quid sit, cur Hebraeorum populus solus ad dei divinarumque rerum intelligentiam subvectus sit, respondendum non oportere imputari rectissime gubernantibus angelis, si gentes aliae ad eorum (qui dii non sunt) culturam devolutae sint, sed illis ipsis in primis, qui motibus propriis a recto calle, quo ad deum ascendere possent, sua sponte deviarunt.

Cuius erroris adeo pernitiosi, causa illis fuit amor sui atque superbia, et (quod sequi necesse erat) eorum cultura, quae divinum aliquid habere putavissent. Huius rei etiam ipsi Hebraeorum populo crimen impingitur, atque ideo id ipsum passus memoratur. Scientiam enim, inquit, dei repulisti, et post cor tuum[a] ambulasti.

[a] *Cor tuum*... metonimia muy frecuente en el texto, *i. e.*, voluntad.

[148] *manifestius*... Conforme a la división platónica, el tercer estadio del alma localizado en el estómago y las vísceras humanas contiene las pasiones y los sentimientos propiamente terrenales. Por consiguiente, la extrema distinción es la única capaz de interactuar con los hombres.

[149] Como se dijo antes, el dogma judío no contempla la existencia de arcángeles en su tradición. Por el contrario, el Corán enlista muchos nombres de arcángeles. El cristianismo generalmente acepta tres arcángeles: Miguel, en *Ap* 12, 7-9; Gabriel, en *Lc* 1, 11-20 y 26-38 y Rafael, en *Tb* 12, 15. A partir de la cita de *Tobias* se acepta que existen siete arcángeles, el mismo Rafael lo argumenta: ...*Ego enim sum Raphael angelus, unus ex septem, qui adstamus ante Dominum*... Sin embargo, esto contradice lo expuesto por Dionisio quien afirmó la existencia de un arcángel para cada pueblo existente. Por lo tanto, cualquier información que llegue a nuestras manos sobre nombres de arcángeles será puesta en tela de juicio. El libro apócrifo de *Enoc* contiene nombres de otros arcángeles, en 20, 1-8 son enlistados: Uriel, Raziel y Sariel.

[150] *Dt* 32, 8: ...*quando dividebat Altissimus gentes, quando separabat filios Adam, constituit*

Es algo más manifiesto que la primera y suprema distinción,[148] pero más secreto que la extrema y siguiente. Sin embargo, debe creerse que la última distribución de los principados, arcángeles y ángeles tomó la labor de anunciar que aventaja los órdenes humanos y las funciones sagradas alternativamente para que con el ministerio de aquélla sean llevadas a Dios en su orden y sean convertidas, y para que sean felices por la sociedad y unión de Dios, mientras que el divino avance perdona con excelsa dignidad a todos los sagrados órdenes y se revela de manera comunitaria y con adorno divino.

Seguramente, de aquí distribuyen a los ángeles esta humana y sagrada función las sagradas escrituras que llaman a Miguel «príncipe» del pueblo judío y a otros, [príncipes] de las demás naciones.[149] Pues el Altísimo estableció los términos de los pueblos frente al número de los ángeles de Dios.[150]

Por su parte, si alguien insiste en preguntar por qué solamente el pueblo de los Hebreos ha sido conducido hacia la inteligencia de Dios y de las cosas divinas, el pueblo de los Hebreos ha sido conducido hacia la inteligencia de Dios y de las cosas divinas,[151] debe responderse que no es conveniente que se recrimine a ellos que son gobernados rectamente por los ángeles, si es que algunos de sus miembros se desviaron al culto de esos —que no son dioses—,[152] sino que [es conveniente que se recrimine] a aquellos que, principalmente, por su propia voluntad se desviaron del recto sendero por el cual podrían ascender hacia Dios.

Aquéllos tuvieron como causa de este error tan pernicioso el amor a sí mismos y la soberbia, y —porque era necesario seguirlo—, el culto de esos que habían pensado que tenían algo divino. Ciertamente la acusación de este asunto es impuesta al mismo pueblo de los Hebreos y, por ello, se recuerda que padeció de eso mismo. En efecto, dijo: «Rechazaste la ciencia de Dios y caminaste tras tu corazón».[153]

terminos populorum iuxta numerum filiorum Israel... *Cf. Dn* 10, 13-21 y 12, 1.

[151] *Cf. Quaestiones et solutiones in Exodum* de Filón de Alejandría, sobre la defensa de Israel como pueblo elegido.

[152] No se refiere a la posibilidad de considerar más dioses. Esto sucede por la mala interpretación del término *elohim* (אלוהים) designado frecuentemente como nombre de Dios en las traducciones al griego y al latín.

Neque enim coactam habemus vitam, neque liberi arbitrii gratia divinitus indulta mortalibus, providentiae divinae luce et splendore obtunditur.

Caeterum dissimilitudo spiritalium luminum facit, ut affluentissima paternae benignitatis lux, aut omnino capi, participarique non possit, quippe quae ipsos obtutus intimos suo fulgore perstringat, aut certe ipsa lucis participatio pro suscipientium meritis varia sit, parva scilicet vel magna, obscura vel lucida, cum tamen radius ille divinus unus ac simplex sit, eodemque modo se habeat, super omnia semper explicitus. Nempe enim et aliis gentibus, ex quibus et nos ad immensum et infinitum divini luminis pelagus, quod paratum semper est, et patet omnibus ad participandum, ex praeteriti erroris caecitate respiravimus, numquamque praefuerunt alieni aliqui dii, sed unum illud omnium ac singulare principium. Ad quod sane obsequentes ducebant angeli praefecti singulis gentibus.

Considerare libet Melchisedec illum pontificem charissimum deo, qui nequaquam inanium deorum, sed altissimi, aeternique dei sacerdos fuit. Non enim sine ratione sapientia divina ilustres viri: Melchisedec non modo amicum dei, verum etiam sacerdotem dei appellarunt; sive ut prudentioribus aperte indicarent, non modo ipsum ad verum ac septiternum deum esse conversum, verum et caeteris ad veram et solam, supremamque deitatem provehendis, authorem ducemque fuisse.

Illud quoque sacerdotale pectus tuum, sanctamque prudentiam admonere curabimus, ut Pharaoni ab Aegyptiorum praesule angelo, Babyloniorumque principi a suae itidem gentis

[153] No es propiamente una cita, sino una interpretación de los pasajes de *Os* 4, 6 y *Jr* 7, 24, donde se evidencia el egoísmo del pueblo judío, referido en *Ex* 32, cuando Moisés subió al Sinaí y el pueblo se corrompió en su ausencia.

[154] *Dt* 6, 4; *Rm* 10, 12; *1 Co* 8, 6 y *Ef* 4, 6.

[155] *Gn* 14, 18: *At vero Melchisedech rex Salem, proferens panem et vinum, erat enim sacerdos Dei altissimi*... *Cf. Sal* 110, 4 y *Hb* 7, 1.

En efecto, no tenemos una vida obligada y la gracia del libre albedrío entregada divinamente a los mortales no es aturdida por la luz ni el esplendor de la divina providencia.

Además, la desemejanza de las lumbreras espirituales hace que la luz más espléndida de la benevolencia paterna no pueda ser captada ni ser compartida en absoluto, puesto que roza los propios ojos interiores con su fulgor, o ciertamente que la participación misma de la luz sea diferente según los méritos de los que la observan, ya sea pequeña o grande, obscura o brillante, aunque aquel rayo divino sea único y simple, y siempre, expuesto sobre todas las cosas, se mantenga del mismo modo. Sin duda, también para otros pueblos a partir de los cuales de la ceguera del error pasado aspiramos nosotros al inmenso e infinito piélago que siempre está preparado y se abre a todos para que participen en él, nunca estuvo a la cabeza ningún dios ajeno, sino aquel principio único y singular. Para esto, los ángeles de cada pueblo, absolutamente perfectos, conducían a los obedientes.[154]

Agrada considerar que al famoso pontífice Melquisedec, muy querido por Dios, quien de ninguna manera fue sacerdote de dioses vanos, sino del altísimo y eterno Dios; en efecto, no sin razón varones ilustres por su divina sabiduría lo llamaron no sólo amigo de Dios, sino también sacerdote de Dios,[155] para indicar a los hombres más prudentes no sólo que él mismo se había vuelto hacia el verdadero y sempiterno Dios, sino que incluso fue el creador y guía para llevar a los otros hacia la deidad verdadera, única y suprema.

Procuraremos que también tu pecho sacerdotal y tu santa prudencia recuerden aquello:[156] que la providencia y el poder del que provee y domina todas las cosas, se dio a conocer a través de una visión al Faraón por el ángel principal de los Egipcios y, a su vez, al príncipe de los Babilonios por el jefe de su pueblo;[157]

[156] Dionisio se dirige hacia Timoteo: *pectus sacerdotale tuum*, sinécdoque por sacerdote.

[157] La traducción debería ser «arcángel» y no «ángel principal», pues si seguimos la teoría expuesta anteriormente por Dionisio, debería entenderse que en este pasaje se habla acerca de los ángeles guías del pueblo egipcio y babilonio, por lo tanto, arcángeles.

praeside, et providentis et dominantis omnibus dispensatio atque potestas per visum innotuere, et illis gentibus veri dei famuli atque cultores, duces constituebantur: dum ea visionum expositio quae figurata prius ab angelis fuerat sanctissimis viris, et qui angelis ferme pares evaserant.

Danieli ac Ioseph[a] a deo revelata per angelos fuit, unum quippe omnium principium est, unica providentia, neque ullo modo putandum est, Iudaeis quidem praefuisse deum quasi id sorte consecutum, caeteris autem gentibus angelos proprie ac seorsum, sive aequaliter, sive adversanter, sive deos alios quosdam praesules esse. Sed et illud quoque divinae scripturae iuxta hunc sensum sacratius accipiendum est, non quasi deus cum diis aliis aut angelis, humani generis gubernaculum, regimenque diviserit, et Israeliticae gentis princeps et dux ipse constitutus sit: sed quod una illa quidem altissimi in cunctis providentia mortales omnes in salutem, angelorum suorum ductibus ad se pervehendos distribuerit. Solus autem ferme Israel prae omnibus ad verissimi domini intelligentiam, cognitionemque conversus sit, unde Israeliticam plebem sese divino cultui devovisse, illumque haereditario iure suscepisse, sacra scriptura indicat, dicens; Factus est pars domini. Caeterum ipsum quoque populum signans, aequali cum gentibus caeteris iure, alicui sanctorum angelorum fuisse assignatum (cuius officio et ministerio unum illud omnium principium nosceret) Michaelem ait Iudaeorum praefectum esse genti, apertis profecto inditiis comprobans, unam esse omnium providentiam, quae omnibus invisibilibus, visibilibusque virtutibus longe vi summae maiesta-

[a] *Ioseph...* Indeclinable, lo denota la coordinación con el dativo *Danieli*.

[158] Dionisio alude la elevación de un hombre a la categoría de ángel, y aunque no lo afirma concretamente, su intención está en mostrar la transformación a un ser superior por la transmisión del conocimiento divino que los ángeles desglosan y simplifican para los hombres, dando así más credibilidad a su discurso. Sin embargo, con la sentencia *Angelis ferme pares* no debe considerarse que Dionisio propone una posibilidad para los hombres de ascensión al orden angelical, sino que la imitación y ejecución de la labor de «anunciar y comunicar» también es asignada a los hombres.

[159] Se refiere a la revelación a José mediante un sueño. *Cf. Gn* 41, 1-32. Y también de la revelación a Daniel mediante una visión. *Cf. Dn* 2, 1 y 4, 1-27.

[160] *I. e.*, niega la existencia de otros dioses.

incluso para aquellos pueblos se constituían como servidores, adoradores y guías del Dios verdadero, mientras habían tenido esta exposición de las visiones que fue figurada primero por los ángeles, los hombres más santos que incluso se habían vuelto casi iguales a los ángeles.[158]

La única providencia, por supuesto, es el único principio de todas las cosas, fue revelada a Daniel y a José por Dios a través de los ángeles,[159] y de ninguna manera debe pensarse que Dios estuvo a la cabeza de los judíos como si hubiera conseguido eso por suerte, más bien que los ángeles son los jefes para los linajes restantes, de manera personal y particular, o bien de manera equitativa o de manera contradictoria, ya como ciertos dioses diferentes. Pero también debe tomarse más sagradamente aquello de las sagradas escrituras frente a este sentido, que en cierto modo, Dios no fue el timón del género humano junto con otros dioses o ángeles,[160] ni dividió el régimen, ni él mismo se constituyó príncipe y guía del linaje israelita; sino que entre toda aquella única providencia del Altísimo distribuyó a los mortales para su salvación transportándolos hacia sí con las conexiones de sus ángeles. Sin embargo, sólo Israel por encima de todos casi siempre se ha vuelto hacia la inteligencia y conocimiento del señor más verdadero, de ahí que las sagradas escrituras al decir, «fue hecho parte del señor»,[161] indican que la plebe israelita se dedicó al culto divino, y lo tomó por un derecho hereditario.[162] Además, al señalar que el mismo pueblo por un derecho igual con los demás linajes fue asignado a alguno de los santos ángeles —cuyo oficio y ministerio conocería aquel único principio de todas las cosas— dice que Miguel era el prefecto del linaje de los judíos,[163] sin duda, al comprobar con indicios evidentes que existe sólo una providencia de todas las cosas que sobresale por mucho a todas las cosas invisibles y a todas las virtudes visibles por la fuerza

[161] No es una cita, es una paráfrasis de la referencia bíblica, *Dt* 32, 9: *Pars autem Domini, populus eius, Iacob funiculus hereditatis eius...*

[162] Acerca de las acusaciones en contra del pueblo judío y de las defensas a favor de éste, Filón de Alejandría a lo largo de *Apologia pro Iudaeis* VII, 1-7 ofrece respuestas imparciales.

[163] *Dn* 10, 13: *...et ecce Michael, unus de principibus primis...*

tis emineat: omnes autem angelos singulis praefectos nationibus, ad ipsam veluti ad principium suum eos qui voluntarie sequerentur (quantum fas est) provehere atque perducere.

X. Epilogus et conclusio totius angelici ordinis

Colligitur itaque ex his quae supra diximus, ut sanctorum spirituum qui divinis conspectibus semper assistunt, prima illa antiquissimaque distinctio (quippe quae a divino illo totius perfectionis authore, radio erudiatur: ad quem, nullis interpositis ordinibus aliis, perpetua intentione subvehitur) secretiore divinitatis et candidiore luce purgatur, illustratur atque perficitur: secretiore quidem, quod intelligibilior sit, magisque simplicitate divinae nos iungat atque inserat, candidiore autem, ut quae primo indulta sit, primoque apparevit, totamque se in illam beatissimorum spirituum seriem, ut pote capaciorem sui fulgoris, effuderit.

Ab hac autem tam excellentis meriti functione, secunda pro modo et ratione sua rursus imbuitur, atque a secunda, itidem tertia, a qua nostra quoque sancta functio, eodem pulcherrimae atque ordinatissimae dispositionis iure convenientia et ratione divina, ad totius pulchritudinis atque ordinis summum illud, aeternumque principium ac finem officio sacratissimi muneris fertur.

Sunt autem et angeli omnes ita instituti, ut inferiores superioribus obaudiant, eorumque nutus enuntient, ac primi illi quidem, ut summi dei se moventis, consilia et voces exponant: reliqui vero proportione debita, eorum qui a deo moventur, exprimant voces.

Intantum enim summa illa omnium et super eminens congruentia, quorum libet rationalium ac spiritalium sacro decori et ordinatissimo instituto prospexit, ut ipsis quoque distinctionibus sacris ordines decentissimos poneret. Denique hierarchiam omnem cernimus in primas et medias, extremasque

[164] La división tripartita de este dogma fue influencia importante en todo el misticismo cristiano: el éxtasis con Dios ya no depende de la intervención divina, ahora los religiosos pueden alcanzar ese estado a través de la vida ascética. La vía purgativa y la vía iluminativa pueden adquirirse al seguir algunos preceptos y disciplinas, tales como el ayuno, la oración, la penitencia, la oración, etc.

[165] *Seriem…* denota la idea de una secuencia ininterrumpida y totalmente comunicada.

de su suma majestad; sin embargo, [dice] que todos los ángeles prefectos de cada nación transportan y conducen —según les es lícito— hacia esa misma providencia o hacia su propio principio, a quienes los sigan voluntariamente.



X. Epílogo y conclusión de todo el orden angelical

Y así, se deduce a partir de todas estas cosas que dijimos antes que aquella primera y más antigua distinción de los santos espíritus que siempre se presentan ante las miradas divinas, —puesto que es instruida por aquel rayo divino creador de toda perfección; es conducida con intención perpetua hacia Aquél sin que se interponga ningún otro orden— es purificada por la luz más secreta y más brillante de la divinidad; es iluminada y perfeccionada:[164] sin duda, por la [luz] más secreta porque sería más inteligente y nos uniría y mezclaría más con la simpleza divina; en cambio, por la más brillante, porque ésta se mostró primeramente y apareció en primer lugar, y porque toda se despliega totalmente en aquella serie[165] de los espíritus más beatos como la más capaz de su fulgor.

A partir de esta función de mérito tan excelente, a su vez, se forma la segunda, según su capacidad y proporción y, a partir de la segunda, igualmente la tercera, por la cual también nuestra santa función con ese mismo derecho de las más hermosa y ordenada disposición es llevada por la conveniencia y por la razón divina hacia aquel sumo y eterno principio de toda belleza y todo orden, y hacia el fin del regalo más sagrado en el oficio.

Todos los ángeles fueron establecidos de tal forma que los inferiores obedecieran a los superiores y expresaran las voluntades de ellos, y aquellos primeros expusieran los consejos y voces como si fueran los del sumo Dios que los mueve: en tanto que los restantes expresen con debida proporción las voces de esos que son movidos por Dios.

En efecto, aquella suma y sobresaliente congruencia de todas las cosas tanto racionales como espirituales examinó con sagrado decoro y con el más ordenado instituto de tal manera que pondría también órdenes muy convenientes para las sagradas distinciones mismas. En consecuencia, distinguimos que toda la jerarquía fue

virtutes distributam, imo et ipsas quoque singulas (ut proprie dixerim) distinctiones ita discrevit, ut in eisdem convenientiae pulchritudo servetur.

Quocirca et ipsa sacratissima Seraphin,[a] alterum ad alterum clamasse theologi aiunt, apertissime per hoc (ut reor) indicantes, quod divinarumque rerum notiones, prima sequentibus tradunt.

Et hoc praeterea non inconvenienter addiderim, esse quibusque seorsum coelestibus, humanisque animis proprias ac primas et medias, extremasque virtutes atque ordines, quibus memoratae pro cuiusque modo singulorum coelestium ordinum proprie de deo intelligentiae expressae videantur, per quas unusquisque quantum sibi fas est, quantumque penetrare sufficit, castissimae illius et eminentissimae purgationis, plenissimique luminis, et principalis perfectionis particeps sit. Nihil enim est quod absolute perfectum sit, aut omnino perfectione non egeat, nisi quod vere perfectum est, ipsaque perfectio.

XI. Cur omnes coelestes substantiae, communi vocabulo coelestes virtutes appellantur?

His ita diffinitis, illud quoque considerare dignum est, quam ob causam omnes simul angelicos spiritus, coelestes appellare virtutes consuevimus. Neque enim ut de angelis dicere possumus, quod omnium sit extrema distinctio sanctarum virtutum ordo. Atque inferiorum quidem scientiae sanctique fulgoris superiorum spirituum ordines participes sunt, non autem identidem superioribus ac primis inferiores novissimique communicant.

[a] *Ipsa sacratissima Seraphin*... denota el género neutro otorgado a *Seraphin*.

[166] *Is* 6, 2-3: ...*Seraphim stabant super illud; sex alae uni et sex alae alteri: duabus velabat faciem eius et duabus velabat pedes eius et duabus volabat. Et clamabat alter ad alterum et dicebat: «Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus, Deus exercituum; plena est omnis terra gloria eius...»*.

[167] Es aquí donde se reconoce la división tripartita del alma. División que se presenta tanto en los hombres como en los seres intermedios. *Cf.* Pl., *R*. 580 e.

[168] Pueden entenderse dos tipos de perfección: la perfección neoplatónica encontrada en la virtud, la cual lleva siempre hacia el bien, logrando así la belleza y armonía ideal; y la perfección, según la teología negativa, cognoscible por el hombre a través de Dios, *Theologia Mystica*, 1:

distribuida en primeras, intermedias y últimas virtudes o, más bien, para decirlo propiamente, distinguió también a cada una de las distinciones mismas de tal manera que la belleza de la armonía se conservara en ellas mismas.

Por eso, también los teólogos dicen que «los sacratísimos serafines mismos gritaron uno hacia otro»,[166] al indicar muy evidentemente a través de esto —según considero— que los primeros transmiten las nociones de las cosas divinas a los siguientes.

Y además de eso, convenientemente añadiré, que de manera independiente cada alma celeste y humana tiene virtudes y órdenes tanto propios, como primeros, intermedios y últimos,[167] gracias a los cuales parece que las inteligencias expresadas personalmente a partir de Dios fueron recordadas según la manera de cada uno de los órdenes celestes, por las cuales cada uno, según le sea lícito y cuanto pueda penetrar, sea partícipe de aquella castísima y eminentísima purificación, de la más plena lumbrera y de la principal perfección. En efecto, no hay nada que sea absolutamente perfecto o que no carezca del todo de perfección, sino lo que es realmente perfecto y es la perfección misma.[168]



XI. ¿Por qué todas las substancias celestes son llamadas por el común vocablo «virtudes celestes»?

Definidas así estas cosas, también es digno considerar aquello: por qué causa acostumbramos a llamar simultáneamente «virtudes celestes» a todos los espíritus angélicos. En efecto, no podemos nombrarlos «ángeles», porque ese orden es el último de todas las santas virtudes.[169] Ciertamente los órdenes de los espíritus superiores son partícipes del conocimiento de los inferiores y de su fulgor santo; sin embargo, los inferiores y los últimos no se comunican de la misma forma con los superiores y los primeros.

«renuncia a toda aprehensión del entendimiento y se entrega a lo que es totalmente intangible e invisible... unida a Aquél que es totalmente incognoscible...» Sin duda, la perfección para los miembros de la jerarquización consiste en hacerse partícipe, en la medida de cada uno, del conocimiento e imitación de Dios.

[169] *I. e.*, el orden de los ángeles.

Cuius igitur rei gratia colelestes quidem virtutes, sublimes illae substantiae omnes nominantur; non autem seraphin et throni et dominationes pari ratione dicuntur?

Extremae namque supremis illis proprietatibus omnibus non communicant, angeli enim et ante ipsos archangeli principatusque ac potestates, quum a sanctis viris ac theologis post virtutes statuuntur, communi saepe a nobis vocabulo una cum aliis sanctis spiritibus, coelestes virtutes appellantur.

Dicimus autem quia dum communiter in omnibus utimur coelestium appellatione virtutum, nullam cuiusque ordinis proprietatum confusionem introducimus, sed quoniam divini omnes spiritus altissima ratione[a] sua in tria dividuntur, substantiam scilicet, virtutem atque actionem,[b] quoties aut omnes aut aliquos ipsorum omissa diligentiore observatione, substantias coelestes sive virtutes appellaverimus; ipsos (de quibus sermo est) nos significare circum loquutione putandum ex ea, quae in singulis est, substantia atque virtute?

Neque enim eminentem illam sanctarum virtutum proprietatem a nobis iam rite digestam, inferioribus quoque putandi sumus per omnia applicare substantiis. Unde profecto summi illius et inconfusi coelestium spirituum ordinis perversio sequeretur. Nam iuxta rectissimam illam rationem, quam saepe reddimimus, superiores illae distinctiones, inferiorum quoque proprietates abunde in se habent; extremae vero, priorum excellentioribus meritis carent, cum primitivi illius luminis fulgor, in illas pro captu suo, superiorum officio derivetur.

[a] En la versión de Migne, se utiliza λόγῳ en vez de *ratione*, es propable que Ambrosio haya optado por tal correspondencia para no confundirlo con *substantia* e *intelligentia* que frecuentemente se empatan con el *logos* neoplatónico.

[b] *substantiam*, *virtutem* y *actionem* se empatan al griego οὐσία, δύναμιν y ἐνέργειαν (*energeian*). Ha de notarse la importancia de esta tríada como terminología propiamente platónica. Se trata de la distinción ontológica de los órdenes angélicos a partir de estos términos. Los ángeles pueden ser llamados *intelligentiae* o *virtutes* y esto no lleva a confusión entre sus naturalezas, porque se distinguen las inteligencias divinas en substancias, virtudes y acciones. Tal discernimiento también se encuentra en *EH* XIII.

Por esta razón todas aquellas substancias sublimes son nombradas «virtudes celestes»; sin embargo, ¿acaso los serafines, los tronos y las dominaciones no son llamados por la misma razón?

En efecto las últimas [propiedades] no se comunican con todas las supremas; pues los ángeles y, antes de estos mismos, los arcángeles, los principados y las potestades, aunque son establecidos por los hombres santos y por los teólogos después de las virtudes, frecuentemente son denominados por nosotros como virtudes celestes con un común vocablo junto con los otros santos espíritus.

Ahora bien, puesto que usamos comúnmente la denominación de «virtudes celestes» en todos y porque no introducimos alguna confusión de las propiedades de cada orden, sino porque todos los espíritus divinos son divididos en tres según su propia razón muy profunda, sin duda referimos la substancia, la virtud y la acción, siempre que, perdida nuestra más diligente observación, denominamos a todos o a algunos de ellos como substancias o virtudes celestes; ¿acaso debe pensarse que nosotros damos a entender a esos mismos —de quienes estamos hablando— con esa locución a partir de esta substancia y virtud que existe en cada uno?[170]

En efecto, tampoco debemos pensar, por todas estas cosas, en aplicar aquella propiedad eminente de las santas virtudes, ya separada por nosotros de acuerdo a la religión, a las substancias inferiores. De esto, indudablemente surge la corrupción de aquel sumo e inconfuso orden de los espíritus celestes. Pues según aquella razón muy correcta a la que siempre regresamos, aquellas distinciones superiores también tienen abundantemente consigo las propiedades de las inferiores; no obstante, las últimas carecen de los méritos más excelentes de las primeras, porque el fulgor de aquella luz primitiva se deriva hacia aquellas según su capacidad a partir del oficio de las superiores.

---

170 *I. e.*, todos los tipos de ángeles.

XII. Cur sacerdotes inter homines dicantur angeli?

Quaeri autem et illud solet ab his qui divinorum librorum studio et amore flagrant, si extrema integre non communicant summis: quam ob causam sacerdos homo inter homines «domini omnipotens angelus» a sacra scriptura nominatur. Est autem ea ratio nequaquam his, quae supra diffinivimus, adversa.

Dicimus enim extremos illos ordines, licet integerrima et summa priorum distinctionum virtute indigeant, eius tamen pro captu suo vel ex parte, iuxta unam omnium concinnam seque mutuo iungentem societatem esse participes. Exempli causa, sanctorum Chrerubin ordo, sapientiae celsiori scientiaeque communicat qui vero sub illis sunt sanctorum spirituum ordines et ipsi sapientiae ac scientiae participes sunt quidem, particularis tamen pro modo suo atque inferioris. Nempe enim sapientiae ac scientiae communicare, prorsus commune omnibus divinis spiritibus est. At vero continenter et primo sive secundo loco et humiliter id agere, commune iam non est, sed ut singulis pro modo suo et ratione diffinitum est. Hoc autem et de omnibus divinis spiritibus qui statuerit, nequaquam peccabit. Nam quemadmodum primi sanctas inferiorum proprietates affatim habent, ita et ultimi priorum proprietates habent, licet modo non simili, sed inferiore.

Nihil igitur (ut reor) absurdum est, si sacerdotem quoque hominem theologia angelum vocat, qui pro viribus angelicae proprietati docendo, participat atque ad angelorum similitudinem (ut homini possibile est) per nuntiandi officium nititur. Invenies autem coelestes illas angelicasque substantias, in sacris literis deos quoque appellari, sanctos item viros et dei familiaritate dignissimos deos dici. Et certe quum divinum illud secretum exceptum ab omnibus et summae potentia maiestatis

[171] *Ml* 2, 7: *Labia enim sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirunt ex ore eius, quia angelus Domini exercituum est. Ga* 4, 14: *...et tentationem vestram in carne mea non sprevistis neque respuistis, sed sicut angelum Dei excepistis me, sicut Christum Iesum*. También puede tratarse de *Ap* 2, 3 y 8.

[172] *Sc.* la semejanza divina.

XII

XII. ¿Por qué los sacerdotes entre los hombres son llamados «ángeles»?

También suelen preguntarse aquellos, que arden por el estudio y el amor de las sagradas escrituras, por qué un hombre sacerdote entre los hombres es denominado por las sagradas escrituras como «el ángel omnipotente del Señor».[171] Esta razón de ninguna manera es contraria a las cosas que antes definimos.

En efecto, decimos que aquellos últimos órdenes, aunque carecen de la suma y más completa virtud de las primeras distinciones, según su capacidad o su proporción son partícipes de ella frente a la única sociedad de todos, oportuna y que los une mutuamente. Por ejemplo, el orden de los santos querubines comunica la más excelsa sabiduría y conocimiento a esos órdenes de espíritus santos que están debajo de aquellos y ellos mismos son partícipes de su sabiduría y conocimiento según la capacidad de uno parcial e inferior. Por supuesto, el comunicar la sabiduría y el conocimiento es común a todos los espíritus divinos. Sin embargo, hacer esto ya sea en primer lugar y continuamente o en segundo lugar y humildemente no es común, sino que es delimitado para cada uno, según su medida y razón. Empero de ninguna manera pecará quien establezca esto acerca de todos los espíritus divinos, pues de alguna manera los primeros tienen abundantemente las propiedades santas de los inferiores, así como también los últimos tienen las propiedades de los primeros aunque no en una medida similar, sino inferior.

Así pues, —según creo— no es nada absurdo si la teología llama también «ángel» a un hombre sacerdote que, según sus fuerzas, participa para enseñar la propiedad angélica[172] y —cuanto al hombre le es posible— tiende a la semejanza de los ángeles a través del oficio del anunciamiento. Por el contrario, encontrarás que aquellas substancias celestes y angélicas también son llamadas «dioses» en las sagradas escrituras; igualmente [encontrarás] que los hombres santos y los más dignos por su intimidad son llamados «dioses».[173] Y aunque aquel divino secreto esté apartado de todos y esté colocado por la potencia de la suma majestad

[173] Se trata de la denominación en hebreo *elohim*.

super omnia locatum sit nihilque in rerum natura simile illi dici proprie et per omnia possit; si tamen quacunque spiritalis rationalisque substantia (dum id totis viribus, totaque sit intentione) contendit, ut ei coniucta unum cum illo fiat atque ad divinos eius fulgores hauriendos (quantum fas est) indefinenti studio ac desiderio aspirat quod deum pro viribus (si dici licet) imitari pergat, divino quoque cognomine digna censetur.

XIII. Cur a Seraphin purgatus fuisse dicatur propheta Esaias?

Age illud quoque pro viribus inspiciamus cuius rei gratia ad unum ex theologis Seraphin mitti memoretur; merito enim inde scrupulus nascitur quod non ex inferioribus angelis quispiam sed ipse, qui inter primas excellentioresque substantias numeratur, prophetam expurgat. Sunt qui dicant, iuxta id quod supra diffinivimus de spirituum omnium societate et suarum inter se proprietatum communione, non unum ex altissimis illis primisque spiritibus, ad purgationem theologi advenisse a scriptura memorari, sed aliquem ex his qui nobis praefecti sunt, angelis purgandi prophetae officio functum, Seraphin appellatum esse cognomine, ob incendendi ministerium quo et peccata delata sunt et is qui purgatus fuerat, ad divinae obedientiae reparatus ardorem. Aiuntque scripturas unum ex Seraphin simpliciter dixisse non ex his qui prope deum astant excelsi ordinis dignitate, sed ex his virtutibus quae purgandis hominibus praesunt.

Alius item huiusce quaestionis non improbabilem mihi rationem ita assignavit: aiebat enim magnum illum (quicunque tandem is fuerit) angelum, qui visionem adeo insignem effinxerat, ut prophetam divinis rebus instrueret, purgandi munus quod sui erat officii, in deum et post deum ad primum illum ac primo conditum retulisse ordinem. Et vera fortassis ea ratio

[174] *Is* 6, 6: *Et volavit ad me unus de seraphim, et in manu eius calculus, quem forcipe tulerat de altari...*

sobre todas las cosas, no podría decirse nada semejante a Aquél propia o generalmente; incluso se considera digna de tal sobrenombre divino a cualquier substancia espiritual y racional si se empeña —mientras esto sea con todas sus fuerzas y con toda su intensión—, unida a Él, en volverse uno solo con Aquél y si se esfuerza —cuando es lícito— con un afán y deseo indefinido para recibir Sus divinos fulgores, porque insiste según sus fuerzas en imitar —si es lícito decirlo— a Dios.



XIII. ¿Por qué se dice que el profeta Isaías había sido purgado por un Serafín?

Vamos, pues, según nuestras fuerzas, inspeccionemos por qué razón se recuerda que un Serafín es enviado a uno de los teólogos; pues con razón de ahí nace la inquietud de que uno de los ángeles inferiores no purifica al profeta sino uno que es numerado entre las substancias primeras y más excelentes.[174] Hay quienes dicen, según aquello que antes definimos acerca de la sociedad de todos los espíritus y acerca de su comunicación de las propiedades entre sí, que no se recuerda por las sagradas escrituras que uno de aquellos más altos y primeros espíritus vino para la purificación del teólogo, sino que [se recuerda] que uno de esos ángeles, que son nuestros prefectos, destinado con la función de purificar al profeta, fue denominado con el sobrenombre de Serafín por su labor de incendiar, con la cual sus pecados fueron borrados y con la que éste, que había sido purificado, fue restablecido según el ardor de la obediencia divina. También, mencionan que las escrituras dicen que simplemente fue uno de los Serafines, no de esos que están muy cerca de Dios, por la dignidad excelsa de su orden, sino una de esas virtudes que sobresalen para purificar a los hombres.

Igualmente, otro [teólogo] me asignó un razonamiento muy probable acerca de esta cuestión de la siguiente manera: en efecto, decía que aquel gran ángel —cualquiera que éste haya sido—, que había moldeado la insigne visión para instruir al profeta de las cosas divinas, llevó la tarea de purificar —lo que era propio de su oficio— a Dios y, después de Dios, hacia aquel orden primero y muy escondido. Incluso, esta razón probablemente haya

fuerit. Dicebat enim huius autor scientiae quod divina virtus super omnia pergens graditur et per omnia ineffabili penetrat modo omnibusque item invisibilis est, non solum quod excellentior super omnia sit, verum et quod occulto ac secretissimo ordine suae providentiae vires ac munera cunctis immittat.

Nempe enim et spiritalibus omnibus pro suo quibusque captu apparet, antiquissimis illis primoribusque sibstantiis lucis suae radios tradens ac per illas ut eminentiores ac primas, inferioribus quoque pro modo cuiusque ordinis et contemplandi viribus, eiusdem lucis distribuit iubar.

Sive ut apertius loquar exemplisque utar ex nostro usu petitis et si longe inferioribus deo, qui superne omnibus eminet apertioribus tamen, solaris distributio radii in eam primo materiam tota facilitate concedit, quae omnibus limpidior et clarior sit ac per illam apertius et evidentius fulgores suos iaculatur; ubi vero crassiores materias offendit, minus valet ad spendoris sui vires diffundendas quod haec materiae in quas lucis spicula[a] incidunt, ad exuberantis lucis traducendos radios idoneae non sint: atque ideo sensim ad hoc usque contrahitur, ut distribui ferme omnino non possit.

Rursus ignis calor in ea quae ad percipiendum aptiora sunt, sese diffundit magis et quae illi facilius cedunt, et in eius traducuntur effigiem. Porro in reluctantes penitus contrariasque substantias, aut nullum, aut prorsus exiguum ignei vigoris et muneris vestigium apparet infectum. Et quod his maius est, his quae sui generis non sunt, per ea quae sibi familiaria sunt, si adsint, vim sui fervoris immittit; ea igniens, quae in ignis facile vertuntur effigiem ac per illam sive aquam sive aliud quippiam eorum quae difficile ignescunt, pro cuiusque calefaciendis modo. Iuxta hunc igitur naturalis consequentiae ordinem, summus ille totius venustatis visibilis atque invisibilis ordo, ineffabili in primis modo lucis suae exuberantem claritatem altissimis

[a] Διαύγεια (*diaugeia*). *Vid.* n.d, p. 76.

[175] *Sb* 7, 24: *Omni enim motu mobilior est sapientia; pertransit autem et penetrat omnia propter munditiam. Hb* 4, 12: *Vivus est enim Dei sermo et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus, compagum quoque et medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis...*

sido verdadera. Pues el autor de este razonamiento decía que la virtud divina avanza extendiéndose sobre todo y que lo penetra con una medida inefable y que es igualmente invisible para cualquiera:[175] no sólo porque es más excelente por sobre todas las cosas, sino también porque emite, con su orden oculto y muy secreto, las fuerzas y las tareas de su providencia para cada uno.

Por supuesto, también aparece a todos los seres espirituales según la capacidad de cada uno y, al transmitir los rayos de su luz a aquellas substancias muy antiguas y primeras, distribuye a las inferiores, el lucero de su propia luz, a través de aquellas [substancias] como las más sobresalientes y las primeras, según la medida y las fuerzas de contemplación de cada orden.

O bien para hablar más evidentemente o para usar ejemplos buscados por nuestra costumbre y también, aunque más evidentes, los más inferiores a Dios [que supernamente sobresale ante todos], la distribución del rayo solar avanza primeramente con toda facilidad hacia ese material, que es muy cristalino y claro, y a través de él lanza más evidente y obviamente sus propios fulgores, pero cuando se enfrenta con materiales más burdos, se degrada para difundir las fuerzas de su propio esplendor, porque estos materiales, en los que caen los aguijones de su luz, no son idóneos para transmitir los rayos de su luz exuberante; y además, esta [distribución] se contrae hasta tal grado que casi no podría ser distribuida por completo.

Además, el calor del fuego se difunde más en esas cosas que son más aptas para percibirlo y en las que ceden más fácilmente a aquél y se transmiten según su imagen. Pero en las substancias contrarias y que profundamente luchan en su contra, el vestigio del vigor y de la tarea del fuego aparece imperfecto, nulo o muy exiguo. Y esto sucede más con lo que no es de su género; [pero] envía la fuerza de su fulgor a través de eso que, si se presenta, le es más familiar al inflamar lo que se convierte fácilmente a la imagen del fuego y, al quemar a través de ella, según la medida de calentarse de cada cosa, como el agua o alguna otro de esos objetos que difícilmente se inflaman. Así pues, según este orden de consecución natural, aquel sumo orden de toda belleza visible o invisible insinúa principalmente la claridad exuberante de su luz a aquellas

illis primisque substantiis largissimo insinuat lapsu ac per illas ipsas inferiores quoque substantiae divini radii participes fiunt. Nempe enim hae cum primo loco dei cognitione beatae sint divinaeque virtutis desiderio summe ardeant; id quoque meruerunt ut primae (quantum fas est) ad imitationem divinae virtutis et actionis assurgerent sequentesque substantias ipsae ad eandem imitationem pro viribus summi boni exemplo subveherent, affatim illis eius (quam accepere) lucis participationem absque invidia ulla tradentes atque illae itidem inferioribus.

Et hunc in modum singulae faciunt, dum quae prima est, sequenti secundo loco, indultae sibi divinae lucis consortium tradit atque ita in omnes divinus ille fulgor emanat. Omnibus igitur qui illuminantur, percipiendae lucis initium est deus quidem per naturam et omnino proprie, ut pote subtantia lucis, ipsiusque essentiae et visionis author. Caeterum positione et illuminatione dei per partes, superior quaeque inferiori principium lumninis est, dum per ipsam in illam divinum iubar derivatur atque diffunditur. Itaque summam illam caelestium distinctionen animorum, reliquorum angelorum omnium substantiae, totius sacrosanctae scientiae divinaeque imitationis authorem (ut ratio docuit) arbitrantur, utpote per illam in omnes atque in nos divinae claritatis manante splendore.

Quocirca omnem quoque sacratiorem et ad dei imitationem tendentem actionem, ad deum quidem (ut causam principalem) referunt, deinde vero divinis quoque illis summisque spiritibus (ut qui primi divina operentur et doceant) acceptam nihilominus referunt. Habet igitur prima distinctio sanctorum angelorum plus ceteris igneam proprietatem[a] effusamque divinae sapientiae traditionem ac scientiam divinarum illustrationum diiudicandarum summam thronorumque proprietatem apertam ac patulam dei susceptionem indicantem. Porro inferiorum spirituum ordines igneae sapientis, scientis deique capacis virtutis participes sunt quidem, sed minore modo atque ad primos illos intuentes

[a] Para la definición de este término y su uso en el texto *vid*. *CH* IX.

[176] *Sb* 7, 13.

substancias muy altas y primeras con un paso muy abundante y, a través de aquellas mismas, las substancias inferiores también se vuelven partícipes del rayo divino.[176] Por supuesto, estas substancias, porque son beatas por la cognición de Dios, en primer lugar, y porque arden sumamente con el deseo de la divina virtud, también merecieron eso: que como primeras —cuanto es lícito— se levantan para la imitación de la virtud y acción divina, y ellas mismas, con el buen ejemplo del bien, arrastran a las substancias que, según sus fuerzas, las siguen para esa misma imitación y que, a su vez, sin envidia alguna transmiten abundantemente la participación de la luz —que recibieron— a aquellas inferiores.

También cada una hace esto de la manera siguiente, mientras la que es primera transmite el consorcio de la divina luz que le fue entregada al que sigue en segundo lugar, también así aquel fulgor divino emana hacia todos. Efectivamente para todos lo que son iluminados, el inicio de la percepción de la luz es Dios por naturaleza y totalmente, como la substancia de la luz, es el creador de la esencia misma y de la visión. Además, por la posición y la iluminación de Dios por todas partes, el principio de la luz es superior que el inferior, mientras que el divino lucero se deriva por una y se difunde hacia la otra. De tal manera, las substancias de todos los ángeles restantes consideran que aquella suma distinción de las almas celestes —como la razón enseña— es la creadora de todo el conocimiento sacrosanto y de la imitación divina, puesto que el esplendor de la claridad divina mana a través de aquella hacia todos y hacia nosotros.

Por esto, aquellos atribuyen —como causa principal— hacia Dios toda la acción más sagrada y que tiende a la imitación de Dios; sin embargo, atribuyen que esa fue recibida por aquellos sumos y divinos espíritus, porque estos trabajan y aprenden primeramente las cosas divinas. Así pues, la primera distinción de los ángeles santos tiene más que los otros la propiedad ígnea, la transmisión difundida de la sabiduría divina, el sumo conocimiento de discernir las ilustraciones divinas y la propiedad evidente de los tronos que señala el patente recibimiento de Dios. Además, los órdenes de los espíritus inferiores son partícipes de la ígnea virtud que conoce, que sabe y que es digna de Dios; no obstante, en menor medida

altissimos spiritus, per illos, ut qui dei imitatione primi dignati sint, ad consequendam divinae speciei similitudinem scandunt.

Sanctas igitur (quas diximus) proprietates, quarum per primas caetera quoque substantiae participes sunt, his illis post deum ut primoribus ac principibus sacris assignant. Dicebat ergo, qui ista me docuit, visionem quidem illam per unum ex praesulibus nostris sanctis ac beatissimis angelis ostentam esse theologo atque ab ipsius iluminante ductu ad sacram illam speculationem fuisse subvectum, in qua summas illas altissimasque substantias veluti per signa (ut ita dixerim) sub deo et post deum atque circa deum collocatas vidit summitatemque illam ante omne principium omnibus atque illis ipsis ineffabiliter eminentem, in medio excellentium virtutum excelse residentem. Admonebatur ergo theologus ex his quae cernebat, ut secundum omnem supersubstantialem eminentiam, cunctis visibilibus invisibilibusque virtutibus absque ulla comparatione deus excelsior sit ac praeterea quoque ita exceptus ab omnibus, ut ne ipsis quidem primis, coelestibus immortalibusque substantiis similis per omnia putari possit.

Ad haec principium quoque illum esse omnium et subsistendi causam atque insolubilis coelitum mansionis immutabilem sedem ex qua, ut essent, et bene essent, excellentiores quoque illae virtutes acceperunt. Deinde ipsorum quoque Seraphin divinas profecto virtutes, ex ea visione sacratissima, propheta discebat, incendium sacro illorum significante cognomine de quo paulo post dicturi sumus, quantum nobis explicare fas fuerit igneae virtutis altissimas intelligentias utque incentiva vis ad divinam speciem ferat.

Porro illa sex alarum sacratissima fictio, absolutissimam, summamque in deum intentionem, in primis ac mediis et ultimis intelligentiis signat. At quando multos quoque illorum pedes et complures facies cernens theologus inclytus utque alis et pedum et vultuum arceretur aspectus alaeque mediae perpetuo ferren-

[177] *I. e.*, los superiores.

[178] *Is* 6, 1-2: *In anno, quo mortuus est rex Ozias, vidi Dominum edentem super solium excelsum et elevatum; et fimbriae eius replebant templum. Seraphim stabant iuxta eum; sex alae uni et sex alae alteri: duabus velabat faciem suam et duabus velabat pedes suos et duabus volabat.*

y, para conseguir la semejanza del aspecto divino, al mirar aquellos primeros espíritus más altos, se elevan a través de ellos, porque son considerados los primeros en la imitación de Dios.

En efecto, aquellos asignan las propiedades santas, de las que son partícipes las substancias restantes a partir de las primeras, a aquellas como las primeras y las principales después de Dios. Por lo tanto, aquel, que me enseñó estas cosas, decía que aquella visión fue ofrecida al teólogo por uno de nuestros ángeles principales y más beatos y [decía] que, por la conducción iluminante de aquél, fue arrastrado hacia aquella sagrada especulación en la que vio a aquellas substancias sumas y altísimas, como a través de signos —por así decirlo—, colocadas bajo Dios, después de Dios y alrededor de Dios y [vio] aquella cima que, ante todo principio, sobresale inefablemente a todos aquellos mismos[177] y que reside excelsamente en medio de las virtudes más excelentes.[178] Por lo tanto, a partir de estas cosas que discernía, el teólogo recordaba que, según toda su eminencia en substancia, sin comparación alguna, Dios es más excelso que todas las virtudes visibles e invisibles y también está apartado de todos, de tal manera que no podría pensarse que es semejante a aquellas primeras substancias celestes e inmortales.

Según estas cosas, también [Dios es] aquel principio de todas las cosas y la causa de la existencia y la inmutable sede de la mansión insoluble de los seres celestes, a partir de la que recibieron aquellas virtudes más excelentes para existir y para existir bien. Luego el profeta aprendía, a partir de esa sacratísima visión, que también las divinas virtudes de los Serafines mismos son «lo que se incendia», como lo da a entender su sobrenombre sagrado, acerca de lo que poco después habremos de hablar, en cuanto nos sea lícito explicar las altísimas inteligencias de la virtud ígnea y cómo la fuerza de incendiar lleva hacia el aspecto divino.

Además aquella ficción sacratísima de las seis alas señala la contemplación absolutísima y suma hacia Dios en las inteligencias primeras, intermedias y últimas. Pero el célebre teólogo era conducido al conocimiento inteligible de esas cosas que discernía, al distinguir los abundantes pies y los profusos ojos de aquellos, porque el aspecto de sus pies y de sus rostros era encerrado

tur motu, ad intelligibilem eorum quae cernebat, scientiam ducebatur. Aperiebatur nempe illi per haec altissimorum spirituum vi multa peragrans multaque prospiciens sacraque illorum et plena horroris veneratio ac religio qua ultra humanum modum, celsiorum profundiorumque mysteriorum insolentem et temerariam neque omnino promoventem indaginem exhorrescunt. Praeterea et indeffesus ille atque alta petens, sempiternus motus quo praediti, pro modo suo divinas quoque actiones imitantur. Ad haec et divinam illam ac praeciosissimam laudationem in secreto ille discebat, quippe angelo (qui formabat visionem) pro viribus prophetam sacratioris scientiae suae participem faciente. Docebat igitur ipsum et hoc, ut iis qui quomodolibet mundi sunt, munditiae purgationisque suae causa, est divini fulgoris divinaeque muntidiae pro captu cuiusque participatio. Caeterum purgatio huiusmodi, a divinitate ipsa praecipuis causis in omnes angelicos spiritus summo et secretissimo perficitur modo atque altissimis illis virtutibus, quae propinquiores ipsi sunt, evidentior ferme est magisque se insinuat atque distribuit.

Porro in iis quae secundo loco sunt sive un extremis mediisve substantiis intellectualibus, quantum singulae ab ea meritis distant, pro modo distantiae, claram intelligentiae suae lucem ad secreti sui singularis atque ignoti laudem colligit.

Datur autem ea lux singulatim, priorum officio secundis atque sequentibus. Et si summatim dicere necesse est, primo loco ex occulto illo sacratissimo per primas virtutes in apertum educitur. Hoc itaque theologus ab angelo se instituente discebat, purgationem scilicet et caeteras divinas actiones, per primas celsioresque substantias, vim suae claritatis aperire atque in omnes reliquas dividi, quantum quaeque deificae illius participationis est capax. Atque ideo purgationis illam proprietatem, quae incendio fit, altissimis seraphin post deum rectissime omnino assignavit. Nihil igitur absurdum est, si seraphin purgare theologum dicitur.

Sicut enim deus purgat omnes, quod sit ipse purgationis author, immo (ut similiore utamur exemplo) quemadmodum

---

[179] *Is* 6, 2.

[180] Sin duda la κάθαρσις además de alejar de toda ignorancia (separación de lo divino), posee el

por sus alas y porque sus alas intermedias se conducían con un movimiento perpetuo. Sin duda, reflexionando con mucha fuerza a través de estas cosas de los espíritus más altos y examinando muchas cosas, se le hacia evidente la veneración sagrada de aquéllos y la creencia llena de temor con la que, de manera más allá de la humana, aborrecen la indagación insolente y temeraria de los misterios más excelsos y más profundos y que de ningún modo es provechosa. También [se le hacía evidente] aquel movimiento sempiterno infatigable y que busca lo alto con el que, dotados, imitan las acciones divinas según su medida. Además, la purificación de esta manera es perfeccionada principalmente por la divinidad misma para todos los espíritus angélicos con medida suma y muy secreta y casi es más evidente para aquellas altísimas virtudes, que están más cercanas, y se insinúa más y se distribuye.

Pero en esas substancias intelectuales, que están en segundo lugar, o ya sean en las últimas o en las intermedias, cuanto cada una diste por sus méritos, según la medida de su distancia, reúnen la luz clara de su propia inteligencia para la alabanza del secreto singular y desconocido.

No obstante, esa luz es dada a los segundos y a los que siguen por el oficio de los primeros. Y si es necesario decirlo resumidamente, primero es conducida a través de las primeras virtudes de lo oculto hacia lo evidente. Así pues, del ángel, que lo establecía,[179] el teólogo aprendía esto: que la purificación y las restantes acciones divinas evidencian la fuerza de su claridad a través de las substancias primeras y las más excelsas, y que se distribuye a todas las restantes, cuanto cada una es digna de aquella participación deificante. Por esto, muy correctamente se asignó aquella propiedad de purificación, que sucede con el incendio, a los altísimos serafines después de Dios. En efecto, no es nada absurdo si se dice que un serafín purifica al teólogo.

Pues, así como Dios purifica a todos, porque él mismo es el creador de la purificación,[180] o más bien, —para usar un ejemplo más conocido— porque de alguna manera entre nosotros un

sentido positivo de participación en la pureza de la transiluminación divina. *Cf.* διαύγεια, n.d, p. 76 y *CH* III.

apud nos pontifex homo cum ministrorum suorum sive secerdotum officio purget, aut gratia doctrinae salutaris illuminet, ipse purgare et illuminare dicitur, cum hi qui ab eo consecrati sunt ordines, ad ipsum ut authorem, sacra functionis suae munera referent, ita et purgantem scientiam suam atque virtutem, is, qui purgationem prophetae peragit angelus, ad deum quidem ut authorem, ad seraphin vero quasi primo post deum operantem pontificem refert, eum qui a se purgabatur, angelica cum reverentia (ut ita dixerim) ita docens eius, quae in te meo ministerio perficitur, purgationis principium quidem praecipuum et substantia et conditor et author, ille est qui primas quoque substantias ad esse produxit et perpetua circa se continet sede et ne mutari queant atque decidere, sola clementia servat ipseque eas ad prima providentissimarum actionum suarum consortia promovet. Hoc enim is a quo didici, missionem seraphin signare ait.

At vero princeps ille et post deum dux [est]. Primarum antiquissimarum substantiarum sacra distinctio, ex qua purgare ipse ad dei similitudinem didici, illa est quae te meo ministerio purgat. Per quam author ille totius purgationis atque opifex, providentiae suae opera ex abdito illo secretissimo ad nos quoque deduxit.

Ista quidem ille me docuit, quae tibi ego itidem trado, tuae iam erit spiritalis dicretaeque scientiae, aut altera ex his causis omni ambiguitatis absolui scrupulo eamque alteri in honore praeferre, ut quae consentanea ratione ac fortassis veritate subnixa sit aut absteipso aliquid invenire sive ab alio discere, quod sit integerrime veritati propinquius, deo scilicet verbum tribuente ac subministratibus angelis. Idque ipsum nobis quoque angelorum studiosis revelare, ut liquidiore intelligentia mihique gratiore, si fiera potest et ipse tecum fruar.

[181] Se refiere a la distinción de los serafines, el autor atribuye su conocimiento a la labor seráfica, mientras se empata con Isaías.
[182] *Sal* 68, 12: *Dominus dat verbum…*

pontífice purifica con el oficio de sus ministros o de sus sacerdotes, o porque ilumina con la gracia de su doctrina salutífera, se dice que él mismo purifica e ilumina, cuando esos, que han sido consagrados por Él, atribuyen los regalos sagrados de su función a Él mismo como su creador; así también ese ángel, que cumplió la purificación del profeta, atribuye a Dios como su creador la ciencia que purifica y la virtud, pero después de Dios casi primeramente refiere a los serafines como un pontífice actuante, que era purificado por él, al enseñarle —por así decirlo— con su angelical reverencia propia, así como el mayor principio de la purificación, que es perfeccionada en ti por mi ministerio, sustancia, fundador y creador es aquel que hace que existan las primeras substancias, las mantienen alrededor suyo en su sede perpetua, solamente con su clemencia cuida que no puedan moverse o decaer y él mismo las promueve a los primeros consorcios de sus propias acciones más prudentes. En efecto, ese, de quien aprendí esto, dice que eso daba a entender el envío del Serafín.

Sin embargo, aquel [Serafín] es un príncipe y guía posterior a Dios. Aquella sagrada distinción de las substancias más antiguas,[181] con la que yo mismo aprendí a purificar a semejanza de Dios, es la que te purifica por ministerio. A través de esta [distinción] El creador y hacedor de toda purificación trajo las obras de su providencia a partir de lo entregado muy secretamente a nosotros.

Ciertamente, aquel me enseñó estas cosas que, a su vez, yo te transmito. Ya será de tu criterio espiritual y discreto, o resolver una cosa de toda inquietud de la ambigüedad a partir de estos razonamientos y preferir honorablemente una cosa a la otra, porque razonable y probablemente esté basada en la verdad; o bien, descubrir otra cosa por ti mismo o aprender otra de otro [estudioso] que íntegramente se acerque más a la verdad, mientras Dios suministra la palabra y los ángeles la distribuyen.[182] Que eso mismo se revele a nosotros los estudiosos de los ángeles para que yo mismo, si puede suceder, disfrute contigo de una inteligencia más clara y más grata.

XIV. Quid significet is, qui traditur, angelicus numerus?

At hoc item spiritali discussione et magisterio dignum puto, quamobrem scripturae sanctae traditio de angelis loquens, millia millium esse dicat, et decies millies denamillia, supremos humanos numeros in seipsos involens atque multiplicans perque hos, coelestium substantiarum ordines nobis esse innumerabiles, apertis rationibus pandens.

Sunt enim profecto plurimae coelestium militiae spirituum, quae mortalium nostrorum numerorum infirmum, brevemque modum longe transcendant, atque ab sola sua eminentissima et coelesti intelligentia, atque notione scitae sint ac diffinitae: quam illis opulentissime largita est summa divinitas, immensae author scientiae, atque sapientiae fons, et principium omnibus simul existentibus, excellentis ratione substantiae ipsa existens et causa substantiae, et continens omnia virtus, et consummatio cuncta complectens.

XV. Quae sint figurativae angelicarum virtutum imagines et reliqua?

Age vero iam, si placet, relaxantes parum per intentionem nostram, et mentis aciem a sublimibus illis angelorum speculationibus tantisper avertentes, ad dividuam atque in plura discissam latitudinem multiplicis angelicarum imaginum varietatis descendamus, atque ab ipsis rursus veluti ab imaginibus, ad simplicitatem coelestium spirituum per illarum solutionem redeamus.

---

[183] *Dn* 7, 10: *Fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie eius; milia milium ministrabant ei, et decies milies centena milia assistebant ei: iudicium sedit, et libri aperti sunt*. En este pasaje, se presenta la interacción de diferentes elementos del dogma dionisiaco: el número de los órdenes angelicales y el flujo incandescente de sabiduría. Otros teólogos creen que la referencia principal para Dionisio fue *Ap* 5, 11: ...*Et vidi et audivi vocem angelorum multorum in circuitu throni et animalium et seniorum, et erat numerus eorum millia millium*...

[184] Cicerón menciona que Epicuro fue uno de los primeros en reflexionar sobre los seres intermedios y en reconocer una ἰσονομία, es decir, que hay tantos dioses o entes divinos como humanos. *Cf. N.D.* XXI.

[185] El hecho de reconocerse ignorante del número angélico y de aceptar que sólo Dios posee la verdad corresponde a la teología negativa. Dionisio recibe la teología negativa a través del neo-



XIV. ¿Qué significa el número angelical que se transmite?

Ahora bien, pienso que igualmente es digno de discusión y magisterio espiritual esto: el por qué la enseñanza de las sagradas escrituras al hablar de los ángeles dice que existen miles de millares, y diez mil veces diez mil,[183] envolviendo los números humanos más altos hacia ellos mismos y multiplicándolos por éstos:[184] explicando con razones evidentes que los órdenes de las substancias celestes nos son innumerables.

En efecto, son muchísimos los ejércitos de los espíritus celestes que sobrepasarían por mucho la medida infirme y breve de nuestros números mortales, y habrían sido conocidos y definidos sólo por su más eminente y celeste inteligencia,[185] como por la noción que les concedió muy abundantemente la suma divinidad, creadora de la inmensa ciencia, fuente de sabiduría y principio para todas las cosas que subsisten al mismo tiempo,[186] que vive por la razón misma de la excelente substancia y causa de la substancia, virtud que contiene todas las cosas, y consumación que abraza todo.[187]



XV. ¿Qué son las imágenes figurativas de las virtudes angélicas y qué son las restantes cosas?[188]

Ahora bien, si place, ya relajados un poco a través de nuestra intención, y apartando entretanto la agudeza de nuestra mente de aquellas sublimes visiones de los ángeles, descendamos hacia la dividida y, en muchas partes, separada amplitud de la variedad múltiple de las imágenes angelicales y, una vez más, a partir de las visiones mismas, como a partir de las imágenes, regresemos[189] a la simpleza de los espíritus celestes a través de la disolución de aquéllas.

---

platonismo y su obra *Theologia mystica* intenta primeramente defender y establecer dicho dogma. Incluso Juan Escoto Eriúgena bajo influencia de Dionisio, intentó establecer una ontología-negativa. *Cf.* Juan Escoto Eriúgena, *Sobre la naturaleza* (*Periphyseon*), pp. 55 y ss.

[186] Se mencionan las cualidades platónicas principales de Dios: el propio origen, la sabiduría en sí y su condición de creador de todo.

[187] Idea estoica de un todo que abraza el universo en cada una de sus partes.

[188] Dionisio Areopagita crea, con asombrosa primacía, un método de análisis iconológico. Los

Id autem ante omnia compertum tibi sit velim, quod imaginum sacratiora signantium designationes, easdem interdum substantiarum coelestium distinctiones perfectas atque docentes inducunt, aliquando discentes atque subiectas, et ultimas saepe docentes, primariasque discentes, denique (ut dictum est) et primas et medias et extremas virtutibus praeditas ac per hunc expositionis explicite modum, nihil absurditatis[a] inseritur, nihil quod sit a ratione alienum. Nam si quidem regi ac doceri aliquas a prioribus diceremus, deinde easdem regere atque docere, prioresque rursus extremas docere, et postmodum ab ipsis illis discentibus discere, esset profecto ea res perabsurda, et ingenti confusione plena.

Sin autem easdem et docere et doceri dicimus, verum non easdem et ab eisdem, sed singulas a superioribus regi ac discere, extremas vero docere atque regere: non inconvenienter infertur, eas quae in sacro eloquio continentur, sacratius effectas formas, easdem aliquando et primis et mediis extremisque virtutibus proprie ac vere circumponi posse.

Igitur et illa vel in anteriora conversio ac iugis intentio, vel suis in locis mansio, atque tuendarum virtutum suarum causa nusquam progressio status ille praeterea, per quem sociali ad sequentes secundo loco communicabilique processu providentissimae virtutis participes fiunt: omnibus profecto coelestibus spiritibus aptissime ac verissime congruit, etsi aliis eminentissime atque integre quidem, quod saepe iam diximus, aliis vero ex parte atque submissius.

[a] *absurditatis...* término propio del latín tardío, derivado de *absurdus*.

estéticos y artistas modernos consideran que en 1570 Jan van der Meulen estableció un método de iconología en su obra *De picturis et imaginibus sacris, pro vero earum usu contra abusus*, un análisis de las figuraciones y representaciones religiosas judeo-cristianas. Sin embargo, existen obras anteriores que, aun sin esa intención, lograron explicar figuraciones religiosas, tal es el caso de Dionisio Areopagita, quien logró unificar ideologías y explicarlas por medio del neoplatonismo.

[189] El método de investigación de las imágenes figurativas es una mímesis de la dialéctica platónica: «La realidad aparece organizada y estructurada en niveles jerárquicos que van desde el Uno a la realidad múltiple y diversa, todo procede del Uno, πρόοδος, pero todo tiende o vuelve al Uno, ἐπιστροφή». El estudio desglosado de estas imágenes en proporciones inteligibles nos acerca a la contemplación del verdadero conocimiento.

Pero quisiera, ante todo, que tengas por seguro esto: que las designaciones de las imágenes que señalan las cosas más sagradas presentan a veces esas mismas distinciones de las substancias celestes como perfectas y docentes, a veces como discentes y subordinadas; y a veces las últimas como docentes y las primeras como discentes, y finalmente —como se dijo— presentan tanto las primeras como las intermedias y las últimas, como dotadas de virtudes, y que a través de esta manera de exposición no se inserta explícitamente nada absurdo, nada que sea ajeno a la razón. En efecto, si dijéramos que algunas [distinciones] son regidas e instruidas por las primeras; después, que esas mismas rigen y enseñan y que, a su vez, las primeras enseñan a las últimas y que luego aprenden a partir de aquellas mismas que están aprendiendo; sin duda, este tema sería totalmente absurdo y lleno de una gran confusión.

Pero si decimos que las mismas [distinciones] tanto enseñan como son instruidas, pero que no las mismas a partir de las mismas, sino que cada una es regida y aprende de las superiores, que en verdad enseña y rige a las últimas: convenientemente se dice que esas formas realizadas más sagradamente, que son contenidas en las sagradas escrituras, a veces pueden ser colocadas propia y correctamente alrededor de las primeras, de las intermedias y de las últimas virtudes.[190]

Por consiguiente, aquella conversión e intención perpetua hacia lo anterior, la permanencia en su lugar, el avance a ninguna parte para ver sus virtudes o, además, aquel estado a través del cual, en su avance, llegan a ser partícipes de la más prudente virtud para quienes los siguen en el segundo lugar social y comunicativo son, sin duda, convenientes de la manera más apta y verdadera para todos los espíritus celestes, aunque para unos de manera más sobresaliente e íntegra, lo que ya dijimos varias veces, en cambio para otros, en parte y de manera más modesta.

[190] Lo mejor debe regir lo peor. Según lo que Platón expone en el libro IX de *Respublica*. La mímesis icástica retoma su fuerza: los ángeles deben organizarse en jerarquías bien definidas, de manera que los superiores sean los mejores por sus virtudes. En el caso de Platón, un filósofo debe regir, en su función de *optimate*.

Aggrediamur itaque quod instituimus, illud statim in prima figurarum expositione inquirentes, quam ob causam divina eloquia igneam descriptionem prae omnibus ferme honorare videntur. Denique invenies in his non modo igneas rotas effingi, verum ignita quoque animalia: et viros ignem veluti ex se coruscationis instar emittentes, ac iuxta ipsas quoque coelestes substantias, congestos carbones ignis apponi, et flumina ingenti fragore ignis fervorem emittentia.

Sed et thronos esse aiunt igneos, et ipsa eminentissima Seraphin incendendi munus ipsa nominis sui appellatione signare: ipsisque propietatem et officium ignis in primis assignant, ac prorsus ultro citroque[a] ignis figuras praecipue honorant.

Per ignem itaque signari arbitror coelestium spirituum faciem, dei maxime speciem insignem. Nam profecto sanctissimi qui de deo loquuti sunt viri, summam illam et nullis obnoxiam figuris formisque substantiam, varie in igne describunt: quippe qui divinae proprietatis, si dici liceat, in rebus visibilibus plurimas servat imagines. Nempe enim ignis sensibilis in omnibus (ut ita dixerim) est, et per omnia sine ulla sui admixtione proficiscitur, et ab omnibus prorsus excipitur.

[a] *Sc. in sacris scripturis.*

---

[191] 2 *R* 2, 11; *Dn* 7, 9 y *Ez* 1, 13 y 10, 2.

[192] Federico Revilla menciona que en la época bizantina, según los hebreos, las estrellas eran la morada de los dioses por sus características exactas, propiedades geométricas, luz que se descompone, calor y fuego. *Cf.* Revilla, *Diccionario de iconografía y simbología, s.v.* 'Fuego'.

[193] *Dn* 7, 9-10: *Aspiciebam, donec throni positi sunt, et antiquus dierum sedit. Vestimentum eius candidum quasi nix, et capilli capitis eius quasi lana munda; thronus eius flammae ignis, rotae eius ignis accensus. Fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie eius; milia milium ministrabant ei, et decies milies centena milia assistebant ei: iudicium sedit, et libri aperti sunt...*

[194] *Is* 30, 30: *Et auditam faciet Dominus gloriam vocis suae, et terrorem brachii sui ostendet in comminatione furoris et flamma ignis devorantis, allidet in turbine et in lapide grandinis...*

[195] Las llamas consagradas, lámparas y velas, tenían un papel fundamental en la religión greco-romana. Se creía que todo fuego provenía del Olimpo y que conservaba características divinas. Nietzsche apunta un origen afectivo del fuego a partir del mito prometeico. Lactancio, al estudiar los misterios egipcios con una visión cristiana, reflexiona en la antigua creencia de que el fuego es la presencia misma de los dioses, al ser una energía inexplicable e incontrolable. Incluso los misterios de Eleusis iniciaban con una llama, símbolo de pureza, que no podía apagarse. Simultáneamente, la tradición pagana y la idea de *illustratio*, *suffimentum*, *expiatio* y *purgatio* a través del fuego, logró adaptarse al dogma dionisiaco a causa de las múltiples coincidencias tipo-

Así, abordemos lo que establecimos, indagando inmediatamente en la primera exposición de las figuras aquello: por qué causa parece que las sagradas escrituras casi honran la descripción ígnea frente a todas.[191] Finalmente encontrarás en estas [descripciones] que no sólo son representadas como ruedas ígneas, sino también como animales encendidos; también como varones que emiten fuego a modo de resplandor como a partir de ellos mismos, y que también frente a las substancias mismas celestes, se colocan carbones llenos de fuego, y ríos que emiten calor con el inmenso estruendo del fuego.[192]

Pero también dicen que los tronos son ígneos y que los más eminentes serafines mismos,[193] por la denominación propia de su nombre, dan a entender la tarea de encender:[194] en primer lugar asignan la propiedad y la labor de fuego a estos mismos, y especialmente honran, de una y otra parte, a las figuras del fuego.

Considero que a través del fuego se da a entender el rostro de los espíritus celestes, y sobre todo el insigne aspecto de Dios.[195] Pues, sin duda, los hombres más santos que hablaron acerca de Dios, describen que aquella suma substancia libre de toda figura y forma está en el fuego de diversas maneras:[196] puesto que éste, si fuera lícito decirlo, conserva muchísimas imágenes de la propiedad divina en las cosas visibles.[197] En efecto, el fuego, por así decirlo, es perceptible en todas las cosas, pues, tanto pasa a través de todas sin mezcolanza alguna de sí mismo como se separa absolutamente de todas.

lógicas. *Cf.* Nietzsche, *El culto griego a los dioses*, cap. 4.

[196] *Ex* 3, 2-6: *Apparuitque ei angelus Domini in flamma ignis de medio rubi; et videbat quod rubus arderet et non combureretur. Dixit ergo Moyses: «Vadam et videbo visionem hanc magnam, quare non comburatur rubus». Cernens autem Dominus quod pergeret ad videndum, vocavit eum de medio rubi et ait: «Moyses, Moyses». Qui respondit: «Adsum»...*

Ez 1, 4: *Et vidi: et ecce ventus turbinis veniebat ab aquilone et nubes magna et ignis involvens, et splendor in circuitu eius, et de medio eius quasi species electri, id est, de medio ignis...*

Dn 10, 5-7: *...vidi: et ecce vir unus vestitus lineis, et renes eius accincti auro obryzo; et corpus eius quasi chrysolithus, et facies eius velut species fulgoris, et oculi eius ut lampas ardens, et brachia eius et, quae deorsum sunt usque ad pedes, quasi species aeris candentis, et vox sermonum eius ut vox multitudinis...*

[197] Los astros han sido la representación de los dioses; en el caso del cristianismo, el sol representaba a Dios y la luna a la virgen María. Arturo Sánchez Domínguez defiende esto a partir del puente bizantino que adoptó estas figuraciones, aceptadas más tarde en el Concilio de Trento (s. xv).

Cumque lucidissimus sit, ipse tamen non admota materia, in qua suam vim suumque ostendat officium, in seipso occultus atque incognitus manet, neque admittit habitum, neque patet aspectui: ipse omnia superat, et ea quibus insederit, in suum traducit officium: omnibusque quomodolibet sibi appropinquantibus sui consortium tradit: renovat omnia calore vitali, ac fulgoribus apertis illuminat, teneri miscerique non potest: discernendi vim habet, atque immutabilis est: superiora semper petit, et in acumen tendit, agilis, celer, sublimis, nullaque vi ut inferiora petessat adigi potest: semper mobilis, eodemque motu vigens: alia movet, complectitur omnia, cum tamen astringi ipse non possit: cumque alio ipse non egeat, sibi ipsi tamen clam incrementa suppeditat, atque in qua libet suscipiente materia suae maiestatis potentiam indicat, efficax, potens, omnibus invisibiliter praesens: si negligatur, non esse videtur: attritu autem veluti irritatione quadam naturaliter ac proprie continuo lucentem excitatur in flammam, rursusque incomprehensibili abvolat modo: cumque assatim omnibus participationem sui locupletissimam praebeat, numquam tamen ipse minuitur.

Complures item alias ignis proprietates invenies, divinae actioni (quantum humanis imaginibus fas est) prope accedentes. Hoc itaque non ignorantes viri illi, divina sapientia repleti, coelestes substantias ex igne maxime effingunt, ut illarum divinam speciem ad dei imitationem tendere pro viribus indicent.

Humana quoque illas formas describunt, quod mente vigeant homines, videndique vires habeant ad superna tendentes, sublimique ore et erecto sint statu, et per naturam ad imperandum ac regendum idonei: cumque sensu ac viribus brutorum animalium comparatione minimum valeant, praestanti tamen virtute animi ac rationabilis scientiaes dominatu, et quod anima

---

[198] *Ez* 1, 5-10: *...et in medio eius similitudo quattuor animalium, et hic aspectus eorum: similitudo hominis erat eis. Quattuor facies uni et quattuor pennae uni; pedes eorum, pedes recti, et planta pedis eorum quasi planta pedis vituli, et scintillae quasi aspectus aeris candentis. Et manus hominis erant sub pennis eorum in quattuor partibus; et facies et pennas per quattuor partes habebant: iunctaeque erant pennae eorum alterius ad alterum; non revertebantur, cum incederent, sed unumquodque ante faciem suam gradiebatur. Similitudo autem vultus eorum: facies hominis et facies leonis a dextris ipsorum quattuor, facies autem bovis a sinistris ipsorum quattuor et facies aquilae desuper ipsorum quattuor...*

Y, aunque es el más brillante, él mismo, al no juntarse una materia en la que muestre su fuerza y oficio, permanece oculto en sí mismo y desconocido, y no admite un aspecto externo ni se manifiesta a la vista; él mismo supera todas las cosas y arrastra a su oficio a esas en las que se asienta, y transmite su poder a todos los que se acercan de alguna manera a él; renueva todas las cosas con calor vital e ilumina con evidentes fulgores; no puede contenerse ni mezclarse, tiene la fuerza de separar, es inmutable; siempre busca lo superior y tiende hacia la punta, ágil, rápido, sublime, y no puede ser obligado por ninguna fuerza, puesto que codicia las cosas inferiores: siempre móvil; activo por su mismo movimiento, mueve otras cosas, abraza todo, aunque él mismo no podría ser atado y aunque él mismo no necesite de otra cosa, furtivamente suministra a sí mismo incrementos e indica la potencia de su majestad en cualquier materia que lo tome, eficaz, potente, presente de manera invisible en todas las cosas; si es desatendido, parece que no existe, pero por un roce, como por cierta estimulación, es animado natural y propiamente a una flama que brilla continuamente y de nuevo vuela de manera incomprensible, y aunque proporcione abundantemente a todos su participación más enriquecida, él nunca disminuye.

Igualmente encontrarás muchas otras propiedades del fuego, que se acercan mucho a la divina acción —según sea lícito a las imágenes humanas—.[198] Y aquellos hombres expertos en esto, repletos de divina sabiduría, forman las substancias celestes sobre todo a partir del fuego, de tal manera que indican que el aspecto divino de aquéllas tiende, según sus fuerzas, a la imitación de Dios.[199]

También describen que aquellas formas son algo humano, porque son vigorosas de mente como los hombres, y tienen, al tender hacia lo supremo, la fuerza para ver y, por su boca sublime y su postura erecta, son idóneos para imperar y regir a través de la naturaleza; y como valen mínimamente en comparación con el sentido y fuerzas de los animales irracionales,[200] superan todas las cosas por la virtud sobresaliente de su alma, por su dominio de la ciencia

---

199 *Cf. Ex* 3, 2-6; 14, 24 y 19, 18; *Dt* 4, 24; *1 R* 19, 11; *Ez* 8, 2 y *Dn* 10, 6.

200 *Gn* 1, 26: *Et ait Deus: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram».* *Cf. Dn* 10, 1; *Ez* 1, 5-10; *Mc* 16, 5; *Lc* 24, 4 y *Ap* 4, 7 y 10, 1.

naturaliter libera servire vincique non possit, omnia superant. Possumus autem et per singula plurisariam divisa humani corporis membra, non inconcinnas (ut reor) imagines coelestium invenire virtutum.

Dicimus enim visu quidem in sanctis angelis clarissimam signari aciem, qua divinis hauriendis luminibus inhiant: simplicemque praeterea illam, et liquidam, nihilque obluctantem sed motus celeritate constantem, puramque et patulam suscipiendis absque perturbatione ulla divinae claritatis fulgoribus qualitatem.

Porro naribus olfaciendi ac diiudicandi vi praeditis, capacem eorum perceptione, qua summam illam suavissimamque fragantiam pro viribus admittentes, caetera quae huiusmodi non sint, scite diiudicant ac penitus fugiunt: auribus vero vim illam participandi, divinamque participationem scite suscipiendi: gustu autem, intelligibilis alimoniae refectionem, et divinorum nutrimentium quoque liquorum ad missionem.

At vero tactu constantiam illam exprimi putamus, qua quid utile, quid noxium sit, perite discernunt. Palpebras autem et supercilia, statum illum significare arbitramur, quo divinae speculationis sensus atque intelligentias cautissime servant: pubescentem vero ac iuvenilem aetatem, vitalis virtutis constantiam sempiterne vigentis.

---

[201] Existen tres clases de seres; sin embargo, los seres intermedios que imitan y tienden a Dios tienen forma humana, porque, si Dios creó al hombre a su imagen y semejanza y, a su vez, los ángeles siguen la forma de Dios, los seres intermedios adoptan figuras antropomórficas. *Cf.* Ph., *Legum allegoria* III, 22, 97.

[202] *Ez* 1, 18: *Statura quoque erat rotis, et altitudo et horribilis aspectus; et tonum corpus oculis plenum in circuitu ipsarum quattuor...* Igualmente en *Dn* 10, 6 y *Ap* 4, 6-8.

[203] La visión refiere a la dialéctica neoplatónica. Vemos lo que somos y de lo que somos partícipes, el alma ve lo bello porque el alma es bella. *Cf.* Plot. I, VI, 9. Es decir, los ojos representan la cualidad del alma de discernir la triada socrática. También se hace referencia a la ἡλιοειδής (*helioeides*) o teoría del ojo solar de que, cuando el ojo contempla al sol (Uno-Dios-Principio), aunque el hombre no llegue a tocarlo (conocerlo), por medio de la visión, el hombre entra en comunión con el Dios y de esa forma se hace partícipe. *Cf.* Plot. VI, IX, 10. Esto puede ayudar a enteder la época iconoclasta y la cancelación de los ojos como medio efectivo de la censura.

[204] *Cf.* *Gn* 16-18. Dios acompañado de dos ángeles se presenta ante Abraham quien recibe a los «tres seres que se presentan» y ordena que Sara lave los pies de los invitados y les ofrezca alimentos.

racional y porque su alma naturalmente libre no podría servir ni ser vencida. Además, también a través de cada miembro del cuerpo humano,[201] separado en diferentes partes, podemos encontrar las imágenes de las virtudes celestes —según creo— no desordenadas.

En efecto, decimos que, sin duda, en los ángeles santos por su visión[202] se da a entender la agudeza más clara, con la cual ansían experimentar los divinos lúmenes; y sobre todo se da a entender aquella cualidad simple, transparente, nada combatiente, sino constante en la velocidad de su movimiento, también pura y evidente para quienes la toman y sin perturbación alguna de la divina claridad de sus fulgores.[203]

Por otra parte, por sus narices,[204] dotadas de la fuerza de oler y de discernir,[205] se da a entender su capacidad de percepción, con la que, al admitir, según sus fuerzas, aquella suma y más suave fragancia, hábilmente disciernen las restantes cosas que no son de tal manera y huyen absolutamente de ellas; pero por las orejas se da a entender aquella fuerza para participar,[206] y la divina participación para entender hábilmente; además, por el gusto,[207] se da a entender el remedio del alimento inteligible y también la admisión de líquidos divinos y nutritivos.

Sin embargo, pensamos que por el tacto se expresa aquella constancia con la cual disciernen diestramente qué es útil, qué es nocivo.[208] Además consideramos que los párpados y las cejas dan a entender aquel estado, con el cual cuidan cautelosamente los sentidos e inteligencias de la visión divina; pero la edad adolescente y juvenil,[209] da a entender la constancia de la virtud vital que está activa sempiternamente.[210]

---

205 *Jb* 6, 17 y 8, 3.

206 *Sal* 103, 20.

207 *Gn* 18, 5-8; 19, 1-3 e *Is* 25, 3.

208 *Gn* 32, 35 y *Jc* 6, 21.

209 *Mc* 16, 5: *Et introeuntes in monumentum viderunt iuvenem sedentem in dextris, coopertum stola candida, et obstupuerunt. Qui dicit illis: «Nolite expavescere! Iesum quaeritis Nazarenum crucifixum. Surrexit, non est hic; ecce locus, ubi posuerunt eum».*

210 La edad juvenil da a entender la eternidad del alma. Nietzsche afirma que la concepción de «un alma eterna» fue transmitida por las religiones orientales. Podríamos afirmar que las enseñanzas rabínicas acerca del hálito divino influyen sobremanera en este aspecto corpóreo.

Porro dentes divisionem indultae sibi perficientis alimoniae alentisque perfectiones exprimere credimus. Quaelibet enim substantia spiritalis, quam ab augustiore perceperit unicam et uniformem intelligentiam, provida virtute dividit atque multiplicat, dum inferiorem quoque pro captu suo promovet, atque ad altiora sustollit. Humeros autem atque ulnas et manus, faciendi et operandi strenuam ac potentissimam vim in divinis spiritibus interpretamur. Cor item, signum esse dicimus divinam speciem prae se ferentis vitae, quae vitalem vim summi boni instar in inferiora disseminat.

Porro pectora, virtutem insuperabilem servandique vim, ut est a subiecti cordis vivifica distributione, significant. Dorsa vero, vim indicant vitales omnes virtutes continentem. Pedes autem, movilitatem, celeritatem, atque cursum insinuat sempiterni motus ad divina tendentis.

Quocirca et sanctorum spirituum pennatos theologia pedes effinxit.[a] Quippe alis signatur celeritas alta conscendens, et coelestis vitae cursus iter in anteriora semper ac celsiora consternens, et quod ad superiora feratur, mortalibus atque infimis omnibus exceptus. Sed enim alarum levitas id in sanctis angelis indicat, quod terreni corporis sarcina liberi, toti absque ulla

[a] *Visu, naribus, auribus, gustu, tactu, palpebras, dentes, humeros, pectora, cor, pedes...* Nótese el equiparamiento de las cualidades subjetivas con las objetivas y la descripción descendente, de la cabeza a los pies.

---

[211] El tacto y los dientes expresan la *ascesis* neoplatónica: la capacidad del hombre que permite diferenciar lo bueno de lo malo, lo bello de lo desigual y lo que existe de lo que no existe. La *ascesis* o discernimiento entre lo mundano e ideal es una de las características que fue acogida por los cristianos. *Cf.* Pl., *Smp.* 210 a-212 c.

[212] *Ez* 1, 8: *Et emissa similitudo manus et apprehendit me in cincinno capitis mei; et elevavit me spiritus inter terram et caelum et adduxit me in Ierusalem, in visione Dei, iuxta ostium interius, quod respiciebat ad aquilonem, ubi erat statutum idolum zeli ad provocandam aemulationem.* *Cf.* 2 *R* 24, 16; *Dn* 10, 6; *Jc* 6, 21; *Sal* 91, 12; *Ez* 1, 8; 8, 3; 10, 8; 10, 21 y *Ap* 10, 5.

[213] *Sal* 141, 4 y *Jr* 7, 24.

[214] El corazón y pecho: recuérdese que Platón dividía el alma en tres: lo racional en la cabeza, lo sensible en el corazón y lo irascible en las vísceras. Aquí, Dionisio innova y rompe con las tradiciones de los seres intermedios, pues otorga a los ángeles las capacidades afectivas y las emotivas. Tales entes celestes se asemejan a la naturaleza de la mente humana.

Por otra parte, creemos que los dientes expresan la división del alimento que les fue entregado perfeccionante y que alimenta las perfecciones. En efecto, cualquier substancia espiritual, a la que alguien haya tomado como única y uniforme inteligencia a partir de lo más precioso, con virtud proveedora divide y multiplica, mientras promueve al inferior también, según su capacidad, y lo levanta hacia lo más alto.[211] En cambio, entendemos que los hombros, los brazos y las manos[212] son en los espíritus divinos la fuerza activa y más potente para hacer y actuar. Igualmente, decimos que el corazón es el signo de la vida que muestra el divino aspecto,[213] que disemina la fuerza vital a modo de sumo bien en las cosas inferiores.

Por otra parte, el pecho da a entender la virtud insuperable y la fuerza para conservar, dado que existe por la distribución vivífica del corazón que subyace a él.[214] En cambio, la espalda indica que es la fuerza que contiene todas las virtudes vitales.[215] Los pies insinúan la movilidad, la rapidez y el curso del movimiento sempiterno que tiende hacia lo divino.[216]

Por eso también la teología representó los pies de los santos espíritus como alados.[217] Por supuesto, por las alas se señala la celeridad que asciende hacia lo alto, el curso de la vida celeste que cubre el camino siempre hacia lo anterior y hacia lo más excelso y porque será llevado a lo superior, una vez alejado de todas las cosas mortales y bajas. Pero, de hecho, la levedad de las alas en los santos ángeles indica esto: que libres de la carga de un cuerpo terrenal, todos sean llevados hacia lo excelso sin mezcolanza al-

---

[215] *Ez* 10, 12: *Et omne corpus earum et colla et manus et pennae et circuli plena erant oculis in circuitu quattuor rotarum; et rotas istas vocabit volubiles, audiente me.*

[216] *Is* 6, 2; *Ez* 1, 7; *Dn* 10, 5 y *Ap* 10, 1.

[217] Los pies alados derivan de la interpretación de la descripción seráfica. Sin embargo, una vez más, podría tratarse de una conciliación entre el mito greco-romano con la jerarquía judeo-cristiana. Hermes es una de las principales figuras adoptadas para la representación de los seres intermedios en el cristianismo y concuerda en varios tópicos con los ángeles bíblicos: la capacidad de volar, la interacción con los hombres como dios mensajero, la rapidez, los poderes curativos, la capacidad de ascenso y descenso. Dionisio, al referir la cualidad de seres con pies alados, intenta hacer inclusión de los ritos y figuraciones paganas, para que fueran totalmente aceptadas a través de la similitud. *Cf. Is* 6, 2 y *Ez* 1, 6-22 y 10, 5-16.

admixtione vel pondere ad celsa ferantur.[a] Quod autem nudi ac discalceati describuntur, hoc signat, quod liberi et absoluti et expediti, atque exterioris omnis adiectionis labe sint puri, et ad divinae simplicitatis similitudinem pro viribus tendant. Verum quia rursus simplex illa multiformisque sapientia nudos etiam operit, et vasa quaedam illis circunferenda largitur: age ipsa quoque coelestium spirituum sacra operimenta atque instrumenta, inquantum possumus, explicare pergamus.

Perlucidam nempe atque igneam vestem, signare arbitror divinam speciem, secundum illam quam diximus, ignis imaginem: illuminandi praeterea vim, ob praemia in coelo posita, ubi lux est, et quod prorsus intelligibiliter illustrat, sive intellectualiter illustratur.

Porro sacerdotalem vestem vim illam adducendi ad divina et sacratiora spectacula, totiusque vitae consecrationem insinuare puto. Zonas vero, foecundarum ipsarum virtutum custodiam diligentem, cogentemque ipsas in habitum, qui in semet singulari facilitate convertitur, ac per gyrum circa seipsum immutabili identitate versatur. Virgas itidem, regis ac ducis insigne praeferre, quod omnia recta perficiat, dicimus. Hastas vero at-

[a] *Sc. angeli.*

[218] Según M. Eliade, *Imágenes y símbolos*, p. 39: «las alas equivalen a uno de los principales símbolos de ascensión en todas las culturas del mundo. Representan la libertad y la liberación de lo terrenal, por ello, funcionan como uno de los principales motivos en las expresiones de arte. Las alas capacitan la contemplación del mundo ideal y, al poseerlas, brindan la oportunidad de 'separarse' del mundo humano y de toda pasión terrenal. La capacidad de volar expresa la tendencia de elevarse hacia lo alto y tender hacia el *mundus imaginalis*».

[219] *Cf. Gn* 18, 4; 19, 2 e *Is* 20, 24.

[220] Se refiere a la teoría de la unión, o ἕνωσις: el ángel debe pasar de una imagen del *mundus imaginalis* a la *imaginatio* del hombre. Para ello, debe ser el mensajero del *logos*. Por lo tanto, los ángeles, al ser una representación del *logos*, se muestran sin artificios y la desnudez prueba su simpleza divina.

[221] Los atributos de los ángeles no tienen cabida en la tradición judía ortodoxa. Dionisio intenta empatar los atributos de los dioses paganos con los seres intermedios, de manera que los conversos no se deshicieran agresivamente de sus figuras y simbolismos, sino que les otorgaran una nueva representación.

[222] *Ez* 1, 27: *Et vidi quasi speciem electri, velut aspectum ignis, intrinsecus eius per circuitum; a lumbis eius, et a lumbis eius usque deorsum vidi quasi speciem ignis splendentis in circuitu... Cf. Lc* 24, 4 y *Ap* 9, 17 y 15, 6.

[223] Massimo Cacciari, retoma las principales cualidades primitivas que Nietzsche observó en las religiones del mundo. El tópico de la luz por excelencia simboliza la purificación, pues, a través de los rayos de luz, el sol tiene contacto con la tierra y, a través de la luz, los malos espíritus y démones malignos son

guna o peso.[218] En cambio, el que sean descritos desnudos y descalzos, señala esto:[219] que son libres, absueltos, ligeros y puros de mancha de todo nexo exterior y que tienden, según sus fuerzas, a la semejanza de la simpleza divina.[220] Pero, puesto que aquella simple y multiforme sabiduría cubre incluso a los desnudos, les da también abundantemente algunos utensilios: ahora bien, procedamos a explicar, en cuanto podamos, las propias sagradas cubiertas de los espíritus celestes y sus instrumentos.[221]

Creo que, en realidad, el vestido totalmente brillante e ígneo da a entender el aspecto divino,[222] según aquella imagen del fuego que dijimos; sobre todo, da a entender la fuerza para iluminar a causa de los premios puestos en el cielo, donde está la luz y porque ilumina muy inteligiblemente o es iluminada intelectualmente.[223]

Por otro lado, pienso que el vestido sacerdotal insinúa aquella fuerza de conducir hacia las visiones divinas y más sagradas,[224] y hacia la consagración de toda la vida. Pero las cintas insinúan la custodia que ama las propias virtudes fecundas y que toma las mismas en su hábito,[225] que se vuelve con singular facilidad hacia ellas mismas y a través del giro se vuelve con inmutable identidad alrededor de sí misma.[226] Del mismo modo, decimos que las varas[227] ofrecen un símbolo de rey y de guía,[228] el cual perfeccionaría todo como correcto. Pero entendemos que las lanzas y

ahuyentados. *Cf. Sal* 76, 5-8 y la pintura de William Turner, *The angel standing in the sun*, 1846.

224 *Ez* 9, 2 y 10, 2-6; *Dn* 10, 5-6 y *Ap* 1, 13 y 4, 4.

225 *Dn* 10, 5: *et levavi oculos meos et vidi: et ecce vir unus vestitus lineis, et renes eius accincti auro obrizo...*

226 San Agustín, en *Trin.* XV, 16, 26, dice que, aunque veamos a Dios tal cual es, nunca seremos semejantes a Él, o bien seremos lo más humanamente posible cercanos a Él. La semejanza tiene un límite, por ello, a través de la luz, el ángel cumple la función anagógica de conducción sensorial hacia lo celeste. Por otro lado, mediante la luz física es posible migrar del mundo invisible al visible. Esto revela la influencia de los *Oracula Chaldaica* adquirida por Proclo y finalmente adoptada por Jámblico, *Myst.* II, 86: «la luz es tan sublime que los ojos no pueden soportarla sino a través de figuraciones».

227 Nietzsche en *El culto griego a los dioses* afirma que los cetros, varas y lanzas son algunos de los elementos más primitivos de la religión griega porque forman parte de los ídolos. Clemente de Alejandría, en *Prot.* 4, 46, afirma que el maná divino se localizaba en los árboles, adorados como personificación de las divinidades, por ello, los sacerdotes y representantes religiosos portaban, como dioses, cetros, lanzas y objetos hechos con la madera de los árboles divinos. Así pues, las civilizaciones clásicas estabilizaron los atributos de los dioses: un tridente para Poseidón, una jabalina para Ares, un cetro para Zeus, una piña de árbol o vid para Dionisio. Dionisio intenta

que secures vim disimilia dividendi, discernentiumque virtutum habilitatem et efficientiam atque strennuitatem, intelligimus.

Vasa quoque geometrica atque fabrilia, fundandi et construendi ac perficiendi vim, et quaeque alia sunt providentiae illius munera. Quae inferiora promovet atque convertit, interdum et divinorum in nos iudiciorum signa sunt, quae finguntur sanctorum angelorum instrumenta: aliis quidem significantibus emendantem disciplinam, sive iustitiam punientem: aliis vero moestorum casuum ereptionem, sive disciplinae finem, sive prioris felicitatis receptionem, seu aliorum quoque munerum adiectionem, sive illa parva, sive magna, sive carnalia, sive intelligibilia sint: prorsusque mens divinis in rebus excercitata, nunquam dubitabit invisibilibus rebus rerum visibiles coaptare imagines.

At vero cum ventorum appellatione censentur, naturae summa celeritas, quae cuncta ferme absque ulla mora temporis penetrat, motusque ille ex summis ad infima, rursusque ex imis ad summa in momento pertingens, profecto signatur, inferiora et secundo a se loco posita, ad superiorem celsitudinem tollens, primasque substantias ad tradenda inferioribus lucis suae consortia, providentissime movens.

Dicet fortasse aliquis, hunc aereum spiritum qui ventus dicitur, divinam quoque coelestium spirituum praeferre speciem. Habet enim et ipse divinae actionis imaginem atque figuram (sicut in symbolica theologia,[a] iuxta quattuor elementorum ex-

[a] *De symbolica theologia*, obra perdida.

---

aprovechar la tradición perdurable de estos «objetos-maná», para atribuirla en su jerarquía, lejos de su función idólatra, sino como auxiliares de un símbolo indeterminado. *Cf. Jc* 6, 21 e *Is* 10, 5.

[228] Tal vez hace referencia a *Is* 10, 5: *Vae Assur, virga furoris mei et baculus in manu mea, indignatio mea!*

[229] *Gn* 3, 24: *Eiecitque Adam; et collocavit ante paradisum voluptatis cherubim, et flammeum gladium atque versatilem ad custodiendam viam ligni vitae...* Incierto, pues las espadas sirven como símbolo de custodia en las puertas del Edén. *Cf. 2 M* 5, 1-3; *Jr* 6, 22-23; *Is* 49, 2; *Nm* 22, 23; *Jos* 5, 13; *Ez* 9, 2 y *Ap* 19, 21.

[230] *Ez* 40, 3: *Et introduxit me illuc; et ecce vir, cuius erat species quasi species aeris, et funiculus lineus in manu eius, et calamus mensurae in manu eius, stabat autem in porta... Cf. Za* 2, 1 y *Ap* 21, 15.

[231] El alma tiene, por reminiscencia, la necesidad de volver a su origen y principio: el *nutus divinus* es la necesidad de tender hacia lo anterior y la felicidad ideal se logra a través del conoci-

las hachas son la fuerza para dividir las cosas desemejantes,[229] la habilidad, eficiencia y la diligencia de las virtudes que distinguen.

También entendemos que los utensilios geométricos y artesanales son la fuerza para fundar, construir y perfeccionar,[230] y cualquier otra cosa es regalo de aquella providencia que promueve lo inferior y lo convierte; algunas veces son signos de los juicios divinos hacia nosotros, que son formados como instrumentos de los santos ángeles; dando a entender unos la disciplina que enmienda o la justicia que castiga, en cambio otros, el despojo de las caídas funestas, el fin de la disciplina, la recepción de la felicidad anterior,[231] también de la adición de los otros regalos, ya sean aquellos pequeños o grandes, carnales o inteligibles; y con rectitud la mente ejercitada en lo divino nunca dudará en adaptar imágenes visibles de los objetos a cosas invisibles.

Sin embargo, cuando se ponen de acuerdo en la denominación de los vientos,[232] se da a entender, por supuesto, la suma rapidez de la naturaleza que penetra casi todo sin demora alguna de tiempo y aquel movimiento que se extiende desde lo sumo hacia lo inferior e inversamente de lo más bajo hacia lo sumo, que levanta hacia una excelsitud superior las cosas inferiores puestas en segundo lugar por él, y que mueve muy prudentemente las primeras substancias para pasar a los inferiores las cosas que participan de su luz.

Quizá alguien dirá que este espíritu aéreo que se llama viento[233] ofrece también la divina especie de los espíritus celestes.[234] En efecto, él mismo tiene la imagen y figura de la divina acción — tal como en la *Teología simbólica*[235] demostramos con muchísimos

miento de la verdad por medio de las virtudes, sobre todo de la justicia, que es el resultado de las tres primeras: valor, prudencia y moderación. *Cf.* Aug., *De libero arbitrio* III, 11.

[232] *Dn* 7, 2: «*Respondit Daniel et dixit: 'Videbam in visione mea nocte: et ecce quattuor venti caeli pugnabant in mari Magno, et quattuor bestiae grandes ascendebant de mari diversae inter se'...*». *Cf. Sal* 104, 4; *Za* 6, 5; *Ez* 1, 4 y 3, 14; *Hb* 4, 7 y *Ap* 6, 1.

[233] *Jn* 3, 8. Una de las principales imágenes de Dios en la Biblia es el «soplo divino», el espíritu se acopla a las cualidades aéreas: *spiritus*, πνεῦμα, רוח (*ruaj*) o נשימה (*neshima*).

[234] *Ez* 1, 4: *Et vidi: et ecce ventus turbinis veniebat ab aquilone et nubes magna et ignis involvens, et splendor in circuitu eius, et de medio eius quasi species electri, id est, de medio ignis...*

[235] Obra perdida de Dionisio, sólo tenemos noticia de ella a partir de las alusiones que el propio autor hace en sus obras. Es muy probable que haya sido escrita antes de *De coelesti hierarchia*. *Cf.* Toscano y Ancochea, *op. cit.*, § Qué sabemos realmente de Dionisio Areopagita.

positionem, pluribus documentis ostendimus) secundum naturalem mobilitatem vimque animandi, et celerem insuperabilemque discessum, et mobilium principiorum atque finium incognitas nobis atque invisibiles latebras. Non enim scis, inquit, unde venit et quo vadit.

Nubis quoque speciem divina scriptura illis effingit, per id profecto innuens, sanctos spiritus occulto quidem lumine supra mundanum impleri modum: caeterum primitivam illam, primoque apparentem lucem, modeste reverenterque suscipere, eamque sequentibus absque invidia pro suo cuiusque captu secunda derivatione transfundere. Praeterea quod illis et foecunditas, et vis item animandi et augendi ac perficiendi adsit, iuxta intelligibilis imbris foecunditatem, quae subiectum gremium ad vitalem partum pinguibus evocet pluviis, rectissime nube signantur.

Et si quaeritur, quam ob causam aeris quoque et electri ac discolorum lapidum speciem divinae literae sanctis angelis applicant, id profecto dixerim: electro, quod auri atque argenti speciem praefert, ex qua parte auri color ostenditur, splendorem illum inviolabilem designari, qui neque consumi neque imminui possit, neque ulla ratione maculari: qua vero argentum lucet, nitidum illud ac purum coelesteque iubar ostendi.

---

[236] El viento es la franca representación de las ideas inalcanzables neoplatónicas, es el existir en esencia invisible para los ojos humanos. Puede suponerse que Dionisio intenta abarcar los cuatro elementos que los antiguos filósofos postularon como ἀρχή o ἄπειρον (*apeiron*). Teofrasto junto a Anaxímenes explican la cosmogonía del mundo a través del aire. Dionisio pudo haber heredado estas características de Anaxímenes: el carácter divino del aire, la invisibilidad, la extensión indefinida y la causa del movimiento a través del aire. No obstante, la esencia del alma como viento converge en múltiples fuentes milenarias, como en *1 R* 19, 9-13.

[237] *Jn* 3, 8.

[238] *Cf.* *Ex* 33, 9; *Nm* 12, 5; *Sal* 18, 12 y 109, 7; *Ez* 1, 4 y 10, 3 y *Ap* 10, 1.

[239] *Sal* 36, 10 y 114, 1-3; *Ha* 3, 3-4; *Dn* 2, 22 y *1 Tm* 6, 15-16.

[240] En la tradición judía, la nube no es más que un atributo de las apariciones celestes, en sí no forma parte de las representaciones divinas. Por el contrario, se conserva la definición ortodoxa de alma (נפש, *nefesh* o נשמה, *neshamá*) originada a partir del aliento, manifiesto en el verbo *linshom* (לנשום, respirar).

En la tradición greco-romana, a través del aire se lograba la purificación; Nietzsche dice que los *aiora* u *oscilla* eran regalos y ofrendas a los dioses que se colgaban de los árboles como medio de expiación originarias del mito de Ícaro y Erígone, *cf.* *op. cit.*, pp. 42-7. También a través de los olores en el aire se lograba una comunión con la divinidad, como con el incienso, el azufre,

documentos en la exposición de los cuatro elementos— conforme a su movilidad natural y a su fuerza para animar, también tiene una separación rápida e insuperable, tiene los secretos invisibles y desconocidos para nosotros de los principios y de los fines inconstantes.[236] En efecto, dijo, «no sabes de dónde viene ni a dónde va».[237]

Las sagradas escrituras adoptan para aquéllos también el aspecto de nube,[238] descubriendo, sin duda, a través de esto, que los santos espíritus son llenados con una lumbrera oculta por encima de la medida mundana; además, que toman modesta y reverencialmente aquella luz primitiva que apareció primero y que la transfunden en una segunda derivación a los siguientes,[239] sin envidia, según la capacidad de cada uno.[240] Precisamente porque tanto la fecundidad como la fuerza para animar, para crecer y perfeccionar se hallaría en ellos frente a la fecundidad del agua inteligible, la cual evoca el regazo que subyace para el parto vital con lluvias fértiles, son señaladas muy correctamente con la nube.[241]

Y si se pregunta por qué las sagradas escrituras aplican a los santos ángeles también el aspecto del bronce, del ámbar y de las piedras de diferentes colores,[242] sin duda, yo diría esto: que aquel esplendor inviolable es marcado con el ámbar, que ofrece el aspecto del oro y de la plata, de una parte se muestra el color del oro, que no podría ser consumido ni aminorado, ni manchado de ninguna manera; pero que, donde brilla la plata, es mostrado aquel nítido y puro resplandor celeste.[243]

---

los perfumes, etc. De igual modo, a través del fuego, se alimentaba a los dioses con el olor de las vísceras quemadas en su honor. *Cf.* Ar., *Av.* 1470-552.

241 La figuración del agua suple las creencias paganas y primitivas de los ritos que contemplan divinidades a partir del agua, la fertilidad y la curación. El agua como elemento religioso en Grecia se relacionaba con los ritos oraculares, de adivinación y de inspiración extática. También era utilizada en los ritos de purificación tanto en Grecia como en Roma, Dionisio debió estar consciente de la importancia del elemento y decidió unirlo a su dogma como el agua lustral, mezclada con sal o cenizas, utilizada para lavar, bañarse o barrer. El sacerdote en Atenas debía bañarse con agua lustral diariamente, *cf.* Paus., X, 34, 4.

242 *Ez* 1, 27; 8, 2 y 40, 3; *Dn* 10, 5-8 y *Ap* 1, 5; 4, 3; 21 y 19-21.

243 Una de las líneas interpretativas del dogma dionisiaco desemboca en la gemología esotérica en la Edad Media. Sin embargo, esto deriva por la adopción de las tradiciones cultuales greco-romanas. Por ejemplo, un ritual frigio utilizaba el sonido del bronce (campanas) en sus ceremonias para lograr la purificación y expiación.

Porro aeri, iuxta eas qua supra exposuimus rationes, ignis aut auri speciem oportet ascribi. At vero gemmarum species colorum varietate distinctas, ita accipiendas puto, ut sive illae sint candidae, nitorem lucis insinuent: sive rutilae, ignis speciem signent; sive fulvae, rutilans referant aurum: sive virides, vigorem ac robur iuventutis enuntient.

Invenies denique per singulas figurarum imagines dignissimos sensus, quibus ad superiora feraris. Verum quia de his pro modo virium nostrarum satis dictum puto, ad caetera discutienda transeamus, et coelestibus spiritibus effictas bestiarum effigies explicemus.

Leonis faciem signare putamus, vim illam in angelis principalem ac robustam et indomabilem, per quam occultisimo illi ineloquibilis divinitatis arcano, pro viribus similes nituntur evadere, operti spiritalibus vestigiis, et expedita illa atque ineffabili celeritate itineris, ad divini fulgoris secreta tendentis.

Bovis autem imaginem, fortitudinis ac robustatis praeferre speciem, et qua spiritales sulcos suscipiendis coelestibus foecundisque imbribus scindunt. Cornua item servatricem illam signant atque insuperabilem vim.

---

[244] *Dn* 7, 19: *Post hoc volui diligenter discere de bestia quarta, quae erat dissimilis valde ab omnibus his et terribilis nimis, dentes et ungues eius ferrei; comedebat et comminuebat et reliquia pedibus suis conculcabat...*

[245] *Ez* 1, 26: *Et super firmamentum, quod erat imminens capiti eorum, quasi aspectus lapidis sapphiri similitudo throni; et super similitudinem throni similitudo quasi aspectus hominis desuper...*

[246] Nótese uno de los primeros esbozos por realizar una psicología del color que más tarde Johann Wolfgang von Goethe, en el siglo XVIII, completaría y perfeccionaría para su estudio como disciplina, en su obra *Teoría de los colores*, escrita en 1810.

[247] El rito cultual a los seres-bestia es de origen primitivo en toda religión. En Creta y en Siria, el toro; en Egipto, las aves, los gatos, los perros; en México, las serpientes, los quetzales, etc. La causa de un numen zoomórfico se debe a que los animales del sacrificio cultual adoptaban la divinidad y eran por sí mismos el símbolo del dios. El «animismo» consiste en la transferencia de una energía divina a los objetos del mismo culto. Para los egipcios, los dioses eran concebidos con imágenes mixtas (animal-hombre), mientras que para los clásicos, las imágenes zoomórficas pasaron a formar parte de las figuraciones o atributos divinos: Dionisio-toro, Demeter-caballo con crines, Eurinome-pez, Jupiter-águila, Apolo-cisne, Minerva-lechuza, Esculapio-serpiente, Marte-buey, Venus-jabalí, Juno-pavo real. Dionisio dio cuenta de la inseparable conexión de las divinidades

A su vez, por el bronce[244] junto a esas razones que expusimos arriba, conviene que se le asigne el aspecto del fuego o del oro. En cambio, pienso que los aspectos distintos en la variedad de los colores de las gemas[245] deben ser tomados de tal modo que, o bien, aquéllas sean blancas para que insinúen la nitidez de la luz, o bien, rojas para que señalen el aspecto del fuego brillante, o bien, amarillas para que refieran el oro resplandeciente, o bien, verdes para que enuncien el vigor y resistencia de la juventud.[246]

Finalmente, a través de cada una de las imágenes de las figuras encontrarás los sentidos más dignos con los que serás llevado a lo superior. Sin embargo, porque pienso que se ha dicho suficientemente acerca de estas cosas, según la medida de nuestras fuerzas, pasemos a discutir las restantes y expliquemos las efigies de bestias adoptadas por los espíritus celestes.[247]

Pensamos que la cara de león da a entender aquella fuerza principal en los ángeles,[248] robusta e indomable, a través de la que se empeñan, según sus fuerzas, en volverse semejantes a aquel misterio más oculto de la divinidad inexpresable, ocultos por los vestigios espirituales y por aquella libre e inefable celeridad del camino que tiende hacia las cosas secretas del divino fulgor.

En cambio, pensamos que la imagen de buey[249] ofrece el aspecto de la fortaleza y robustez[250] con la cual dividen los surcos espirituales para tomar las aguas celestes y fecundas. Igualmente los cuernos dan a entender aquella fuerza servidora e insuperable.

con los entes de la naturaleza y, al notar la concordancia de las figuraciones clásicas con las bíblicas, unificó las cualidades que los pensamientos religiosos admiraban de los animales: caballo-obediencia, toro o buey-fortaleza, águila-inteligencia y león-virtud, conforme al cristianismo.

[248] *Ez* 10, 14: *Quattuor autem facies habebat unumquodque: facies una, facies cherub, et facies secunda facies hominis, et in tertio facies leonis, et in quarto facies aquilae... Cf. Sal* 57, 5; *Dn* 7, 4 y *Ap* 4, 7.

[249] *Ez* 1, 10: *Similitudo autem vultus eorum: facies hominis et facies leonis a dextris ipsorum quattuor, facies autem bovis a sinistris ipsorum quattuor et facies aquilae desuper ipsorum quattuor... Cf. Ap* 4, 7.

[250] Dionisio pudo tener interés en resaltar la figuración del buey o toro por la importancia de la fundación de Roma. Precisamente, un toro fue el que guió a los sabinos a través de los Alpes para llegar a Italia, además de que poseía cualidades divinas y era identificado con Marte.

Porro effigiem aquilae, regiam dignitatem, motumque ad superna tendentem, celeremque volatum, atque ad captandum necessarium reparandis viribus cibum, agilitatem atque vigilantiam, et cursum et facilitatem summam, ac praeterea vim illam singularem speculandi atque intendendi libere, directe in nullam partem inclinando aciem luminum in radium illum uberrimum lucidissimum deitatis, quem ex se instar solis emittit.

Equorum quoque figuram obedientiam in sanctis angelis significare dicimus, qua divinis obtemperant iussis. Qui si quidem albi sint, candorem ac divinae propinquitatem lucis quoque maxime signant: sin vero pulli, occulta divinitatis insinuant: si autem rubei, vigorem ignis et strenuam efficaciam indicant: quod si ex albo nigroque permixti, vis illa signatur, qua traducente nectuntur extrema: et prima secundis, ac secunda primis, conversionis ac prudentiae ratione iunguntur. Enim vero nisi cohibendae prolixitatis rationem haberemus, particulares quoque memoratorum animalium proprietates, corporalesque illorum descriptiones omnes, coelestibus illis virtutibus dissimilium similitudinum ratione aptissime congruere profecto doceremus: fervorem iracundiae ad spiritalem fortitudinem, cuius extremum ira vestigium est; concupiscentiam quoque, ad divinum amorem; et ut totum simul explicem, omnes mutorum animatium sensus et partes in plura discissas, ad virtutum coelestium altissimas intelligentias et unicas virtutes referentes. Verum prudentibus non modo ista sufficiunt, sed vel unius obscurae imaginis expositio, ad similia pari ratione solvenda

---

[251] *Dn* 7, 4: *Prima quasi leaena et alas habebat aquilae; aspiciebam, donec evulsae sunt alae eius; et sublata est de terra et super pedes quasi homo stetit, et cor hominis datum est ei… Cf. Ex* 19, 4; *Dt* 32, 11; *Ap* 4, 7 y *Ez* 1, 10 y 10, 14.

[252] *Regia…*, sin duda, por la figuración mítica de Zeus, representado por el águila. Símbolo tan famoso entre los clásicos que incluso fue el emblema romano por excelencia.

[253] En la Roma republicana se manifestó la herencia indoeuropea de ritos cultuales con caballos, el *equus october* (15 de octubre) consistía en una carrera dedicada al dios Marte, el caballo ganador era sacrificado y su sangre y cola eran encargadas a las vestales que llevarían al *Regia* el tributo para conservar la cosecha y fertilidad. *Cf.* 2 *R* 2, 11 y 6, 17; *Za* 1, 8-10 y 6, 1-5 y *Ap* 6, 1-8 y 19, 11.

Por otra parte, pensamos que la efigie de águila[251] da a entender la dignidad regia,[252] el movimiento que tiende a lo superno, el vuelo rápido, la agilidad y atención para capturar el alimento necesario para reparar las fuerzas, el curso, la suma facilidad y sobre todo, aquella fuerza singular para observar y para dirigirse libre y directamente, sin inclinar a ninguna parte la agudeza de sus ojos, hacia aquel rayo más abundante y más luminoso de la deidad que emite de sí mismo a modo de sol.

Decimos también que la figura de caballos da a entender la obediencia en los santos ángeles por la que se sujetan a los mandatos divinos.[253] Si éstos fueran blancos, señalan el candor y sobre todo la cercanía de la luz divina, pero si fueran negros, insinúan las cosas ocultas de la divinidad; en cambio, si fueran rojos, indican el vigor del fuego y su activa eficacia; pero si estuvieran mezclados de blanco y de negro, se señala aquella fuerza mediante la cual los extremos se enlazan y las primeras cosas se unen con las segundas y las segundas con las primeras, en una proporción de conversión y prudencia. A no ser que en verdad tuviéramos razón para contener la amplitud, sin duda, enseñaríamos que también las propiedades particulares de los animales famosos y todas las descripciones corporales de aquéllos concuerdan muy aptamente con aquellas virtudes celestes en razón de las semejanzas diferentes,[254] al llevar el fervor de la iracundia a la fortaleza espiritual cuya ira es el último vestigio; también la concupiscencia al amor divino y, para explicar al mismo tiempo todo, todos los sentidos de los animados mudos y sus partes separadas en muchas hacia las inteligencias más altas de las virtudes celestes y las únicas virtudes. Sin embargo, no sólo estas cosas son suficientes para los prudentes, sino incluso la exposición de la única imagen obscura será suficiente para resolver las cosas se-

[254] Uno de los elementos heredados de la religión semítica a la greco-romana es el dios-monstruo Φάνης (*Phanes*) o Πρωτογόνος (*Protogonos*), descrito en el sexto himno órfico como un dragón con alas doradas, cuatro cabezas: de león, de toro, de serpiente y de cabra, llevado por un carro alado tirado por caballos. Nietzsche reconoce la influencia semítica en esta figuración comprobable, al comparar las figuraciones querubínicas de Dionisio con tal tradición mítica.

sufficiet. Illud inspiciendum, quid sibi velint flumina, rotae et currus, qui coelestibus virtutibus coniucti referuntur.

Nempe enim ignea flumina divinos significant latices, largissimam angelis atque indeficientem inundationis copiam largientes, vitalisque foecunditatis altores; currus autem, coniunctam similium et aequalium societatem signant; rotae vero, quae alae quidem sunt: caeterum in anteriora semper absque ulla conversione in nullam partem declinando incedunt, vim profecto actionis angelicae, qua rectam semper viam atque arduam pergunt, insinuant. Quippe omnis illorum cursus, spiritalisque rotatus, ad viam illam erectam atque arduam coelesti intentione dirigitur.

Possumus autem et iuxta alium sensum, intellectualium rotarum figuralem descriptionem exponere. Est enim eis (ut propheta ait) cognomen inditum, gel, gel,[a] quod Hebraeorum voce revelationes ac revolutiones significat.

Igneae namque atque divinae rotae, regyrationes quidem habent, quod sempiterno motu circa summum idem versentur bonum: revelationes autem, quod occulta sacramenta revelent, et humiliores quosque promoveant, sublimesque divini fulgoris radios in inferiora agmina descendendo transfundant.

Reliqua nobis ad exponendum est gaudii colestium ordinum ratio. Sunt enim illi passivae voluptatis nostrae prorsus ignari. Congaudere autem dicuntur deo, in eorum qui perierant inventione, iuxta congruam sibi divinam prorsus tranquilitatem

[a] Etimología incierta, debería ser *galgál* (גלגל): *...et rotas istas vocavit volubiles, audiente me...* *Ez* 10, 13.

[255] San Agustín, en *Conf.* XII, 11, cuestiona el origen del ángel: como creación del Uno-principio, los seres intermedios vienen del no-lugar o *mundus imaginalis* al mundo de lo tangible. Sin embargo, las figuraciones celestes tienen un límite con los humanos, por eso, Filón de Alejandría creía que todas las imágenes eran confusas y obscuras, excepto la del fuego; pues, cuando Moisés ve la zarza ardiendo, el fuego, que no tiene figura propia, ni representación, ni estabilidad, funciona como un εἰκών de la no-figura, que ortodoxamente representa el no-lugar, la utopía neoplatónica inalcanzable.

[256] *Dn* 7, 10: *Fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie eius...*

[257] Es decir, los dioses de la fecundidad (Liber, Dionisio, Deméter, Ceres) pierden sus atributos y son los ángeles quienes, en condición de seres intermedios y no de dioses, heredan la simbología folclórica. *Cf.* *Ez* 47, 1; *Dn* 7, 10; *Ap* 22, 1; *Sal* 104, 3 y *Za* 6, 1-8.

[258] Se refiere a la figuración mística judía *maasé merkabá*, «el fenómeno de la carroza», que es descrita en el libro de *Ezequiel* y en 2 *R* 2, 11 cuando Dios conduce a Enoc al cielo.

mejantes con igual razón.[255] Debe inspeccionarse qué significan los ríos, las ruedas y las carretas acerca de los que se dice que son arrastradas por las virtudes celestes.[256]

Efectivamente, los ríos ígneos dan a entender los líquidos divinos, que otorgan a los ángeles la abundancia muy generosa e indeficiente de la inundación, y criadores de la fecundidad vital;[257] en cambio, las carretas señalan la asociación conjunta de semejantes e iguales;[258] pero las ruedas, que ciertamente son alas,[259] que además siempre marchan hacia lo anterior sin conversión alguna y sin declinar hacia ninguna parte, insinúan, sin duda, la fuerza de la acción angelical con la que persiguen siempre la vía correcta y ardua. Por supuesto, todo curso de aquéllos y su rotación espiritual es dirigida hacia aquella vía erigida y ardua por la intención celeste.[260]

Sin embargo, también frente al otro sentido podemos exponer la descripción figurativa de las ruedas intelectuales. Pues, —como dijo el profeta— les fue otorgado el cognomen, «gelgel» que da a entender en lengua de los hebreos, las revelaciones y las revoluciones.

En efecto, las ruedas ígneas y divinas tienen en verdad regiraciones, porque igualmente se vuelven con un movimiento alrededor del mismo bien; por su parte, las revelaciones, porque revelarían los sacramentos ocultos y promoverían también a los más humildes, transfundirían los sublimes rayos del divino fulgor al descender hacia las filas inferiores.[261]

Nos resta por exponer la razón del gozo de los órdenes celestes. En efecto, aquéllos son totalmente ignorantes de nuestro placer sensible. Sin embargo, se dice que ellos se regocijan con Dios, en el descubrimiento de esos que se habían perdido,[262] según la tranquilidad conveniente a ellos, sin duda divina, y la alegría más

[259] *Cf. Ez* 1, 15-21 y 10, 1-13 y *Dn* 7, 9.

[260] *Dn* 7, 9: *Aspiciebam, donec throni positi sunt, et antiquus dierum sedit. Vestimentum eius candidum quasi nix, et capilli capitis eius quasi lana munda; thronus eius flammae ignis, rotae eius ignis accensus.*

[261] Es una exégesis bajo los ojos neoplatónicos, se refiere a la idea de infinidad o eterno retorno, del avance divino y de la capacidad de transportar o tender en derredor de la divinidad.

[262] *Lc* 15, 7-10 y *Jn* 16, 22-4.

et benignissimam copiosissimamque laeticiam, quam de illorum providentia et salute capiunt, qui convertuntur ad deum, ac voluntatem illam prorsus ineffabilem, cuius et sancti viri saepe numero participes effecti sunt, cum in eos divinae illius ac deificae lucis fulgor influeret.

Sed haec hactenus de figuris ac fictionibus sacris: quae licet ad diligentiorem huiusmodi signorum enodationem non attigerint, multum tamen (ut reor) conferent intelligentiae nostrae, ne in humilitate literae figamur, figuralibusque imaginibus inhaereamus.

Quod si obiicias, nos non omnium deinceps imaginum, quae in sacris literis angelicas virtutes actionesque significant, fecisse mentionem: respondebimus quod verum est, fatebimurque ingenue divinarum et earum quae supra mundum sunt rerum, partim liquidam nos ignorasse scientiam: atque ad ea ediscenda quae supra nos sunt, doctore ac duce indigere: partim quaedam omisisse ex industria, ut quae ex antea expositis colligi possent, tantundem ferme valentia.

Simul et ne modum liber excederet proscipientes,[a] arcana coelestia silentio honoranda putavimus.

Libri de coelesti hierarchia finis.

[a] Probablemente es un análogo de la teoría de Orígenes, donde establece una jerarquía de aprendizaje dentro de una hermenéutica de símbolos teológicos: «Se distingue la *psile léxis*, dicción desnuda o corpórea —el sentido literal o histórico— que aprovechará a los más simples, mientras que los avanzados alcanzarán el significado alegórico, y los más perfectos, si ven esa 'sombra de la felicidad venidera', el anagógico. Orígenes dintingue entonces no dos sino tres sentidos, en textos sólo conservados en latín: *historicus*, *moralis* y *mysticus*... al equiparar Escritura (historia-moral-alegoría), estructura de la realidad (física-ética-enóptica, esto es, teología), e itinerario del creyente (principiantes-avanzados-perfectos) se puede decir que por primera vez en la historia parecen enlazadas la hermenéutica y ontología (*Princ.* IV, 2, 5 y 3, 4)», en Romo Feito, *Escucho con mis ojos a los muertos*, p. 75.

benévola y más abundante, que toman a partir de la providencia y salvación de aquellos que voltean hacia Dios, y según aquel placer, sin duda infalible, del cual los hombres santos frecuentemente fueron hechos partícipes, cuando el fulgor de aquella divina y deificante luz fluía hacia ellos.[263]

Empero, hasta aquí estas cosas acerca de las figuras y ficciones sagradas, aunque éstas no se hayan acercado a una aclaración más diligente de esa clase, contribuyen en mucho —según creo— a nuestra inteligencia, para que no nos detengamos en la humildad de las letras, ni nos atemos a las imágenes figurativas.[264]

Pero, si reprocharas que no hemos hecho mención sucesivamente de todas las imágenes que en las sagradas escrituras dan a entender las virtudes y acciones angélicas, responderemos que es verdad y confesaremos que ingenuamente hemos desconocido la ciencia,[265] en parte transparente, de lo divino y de eso que existe más allá del mundo; que además carecemos de un hombre docto o un guía para aprender lo que existe más allá de nosotros y que, en parte, hemos omitido algunas cosas deliberadamente,[266] para que éstas puedan ser entendidas a partir de las cosas antes expuestas, en tanto que valen casi lo mismo.

De igual manera y para que este libro no exceda a los principiantes, pensamos que los secretos celestes deben ser honrados en silencio.

Fin del libro acerca de la jerarquía celeste.

---

[263] Dionisio, en última instancia, habla del gozo demónico. Efectivamente, rompe con el canon de las cualidades demonológicas; sin embargo, reduce las sensaciones y afecciones al amor divino, al amor ideal. Por lo que la concepción de εὐδαιμονία o felicidad demónica, retoma su correcta interpretación y habla acerca de un amor ideal hacia el Uno-principio, cercano al hombre porque ejemplifica el camino de la fe.

[264] Se reconoce la ignorancia, hecho que afirma la teología negativa.

[265] Dionisio es un puente, nexo importante en la demonología neoplatónica, mística cristina, folclor judeo-cristiano y paganismo. *De coelesti hierarchia* es un esfuerzo bien logrado que fundamenta con todos los elementos figurativos llevados a la explicación teológica y anagógica de carácter moralista, a través del dogma judeo cristiano. Nótese el *sermo humilis* que retóricamente concede la defectibilidad de los tratados de símbolos. Este carácter modesto se puede observar en la *Epistula* 10.

[266] Humildemente se reconoce la carencia de alguna obra o intérprete que aclare el uso de las imágenes figurativas, principal motivo de *De coelesti hierarchia*. Dionisio es el canon para el estudio de la demonología o angelología cristiana, a partir de él se derivan múliples líneas de estudio y análisis.



Los tres arcángeles considerados los más reconocidos por el Antiguo Testamento, grabado sin nombre de Martín de Vos, 1585.

Catálogo de figuraciones

7

La religión antigua, como explicación de lo desconocido para el hombre, se ha auxiliado en el pensamiento colectivo y folclórico. El mito es el resultado de un intento elaborado por explicar el mundo conccreto y abstracto para el hombre. Como es bien sabido, la *Ilíada* y la *Odisea*, desde el siglo VIII a. C., son las primeras obras de autoridad que heredan una tradición llena de explicaciones míticas a través de figuraciones y símbolos.

El hombre griego de la época antigua, después de estar conforme con las explicaciones que su imaginación le otorgaba a través del mito, hizo nacer la especulación filosófica que intenta racionalizar aquel mito para encontrar respuestas, según una cosmovisión aún más detallada. Por ello, aparecen los primeros intentos de explicar el origen del mundo, la causa de las cosas y la razón del hombre con los presocráticos, quienes aventajan los intentos previos y consiguen mezclar el lenguaje figurativo con la especulación prefilosófica. Procuraron disolver la duda de las figuraciones míticas a través de otras figuraciones, pero ya no con metáforas y alegorías derivadas de la analogía, sino con elementos figurativos cosmológicos.

Tales de Mileto (*c.* 625-547 a. C.), el primer presocrático, encontraba el origen de la vida a través de la figuración del agua y del movimiento; no reflexionó acerca de los seres intermedios, pues pensaba que todo lo dotado de movimiento poseía vida. Anaxímenes (*c.* 590-524 a. C.) afirmaba que el aire y el fuego eran

los creadores de la vida a través del proceso de rarefacción-condensación. Anaximandro (*c.* 610-547 a.C.) explicaba el mundo a través del indefinido e infinito τὸ ἄπειρον y, aunque no reflexionó en seres intermedios, fue el primer filósofo que creyó en una jerarquía que deriva de un todo absoluto. Jenófanes (*c.* 570-470 a.C.) despreció la explicación del origen de las cosas a partir del mito epopéyico, por lo que no redujo el origen de la vida en un solo elemento, usaba la figuración de la tierra como inicio universal. Heráclito (*c.* 540-470 a.C.) basó su concepción en el cambio constante y movimiento de las cosas a partir del fuego.

Empédocles (*c.* 490-430 a.C.) unió las figuraciones del agua, aire, tierra y fuego y creyó en el origen universal a través de la unión-destrucción determinada por una especie de amor ordenador. Finalmente, Parménides (*c.* 530-515 a.C.) heredó a los platónicos y pitagóricos la explicación metafísica del mundo a través de la vía de la verdad. Pese a que los presocráticos no configuraron teoría alguna que explique la demonología, las figuraciones recibidas de antaño auxilian para explicar la cosmología de cada filósofo, de tal suerte que también fueron retomadas por algunos teólogos, como el caso de Dionisio Areopagita que las atribuyó, empató y concilió en su teoría angélica.

Poco después de estas diferentes teorías, espejos e imitaciones directas del pensamiento figurativo primitivo para explicar el mundo, Sócrates, Pitágoras, Platón y Aristóteles fundaron sistemas filosóficos mucho más desarrollados que los filósofos anteriores y, por consecuencia, ya un poco desligados de las figuraciones míticas y populares. Ellos sí reflexionaron acerca de una cosmovisión más compleja y cada uno ofrece una teoría particular acerca de los seres intermedios; pues no se empeñan en describir el mundo a través de figuraciones representativas, sino que ejemplifican sus propuestas dogmáticas a través de éstas.

Destacamos a los presocráticos por su imponente modo de interpretación, al decantar símbolos arcaicos en nuevas vías de exégesis, que incluso trascendieron como figuraciones dentro del dogma heredado dionisiaco; no obstante, *De coelesti hierarchia* reside más en el neoplatonismo que eventualmente adquiere diversos rastros de pensamientos confluyentes.

El platonismo, un complejo sistema filosófico, fue transmitido a través de los diálogos escritos por Platón y otorga propuestas a múltiples cuestiones filosóficas; sin embargo, debe resaltarse que la filosofía platónica reutilizó las figuraciones ya elaboradas por los presocráticos, les otorgó una óptima interpretación y las acomodó según sus teorías para explicar el cosmos a su manera.

Asimismo, el platonismo del siglo IV a.C. contemplaba una imperante teoría acerca del mundo de los seres intermedios, pues, adoptadas las tradiciones populares de la *Ilíada* y la *Odisea*, mezclado el dogma con las filosofías vecinas y confrontada la religión con el estudio de la filosofía, Platón heredó una cosmovisión ordenada que engloba el análisis de los démones o seres intermedios a través de alegorías y metáforas, repletas de figuraciones especulativas. *Respublica*, *Timaeus*, *Symposium* y *Theaetetus* son las principales obras que arrojan datos certeros en relación a los seres intermedios y con las cuales se analiza y fundamenta el estudio del subsecuente catálogo.

En efecto, el platonismo y la teoría demónica empezaron a ser difundidos en la Academia ateniense desde el 387 a.C. A lo largo del tiempo, e incluso en la misma Academia, el dogma platónico fue tornándose diferente y adoptando nuevas ideas, gracias a los estudiosos seguidores de Platón. Francisco Larroyo divide la historia de la Academia en cinco periodos, en los que el platonismo fue evolucionando bajo diferentes posturas.[1] Sin embargo, no fue sino hasta el siglo III cuando Amonio Saccas retomó las teorías platónicas, hasta tal punto que la intensidad de los estudios conformaron el neoplatonismo.[2]

[1] La primera fase, la Antigua Academia, mantuvo el dogma sin interpretar hasta el 260 a.C.; luego, la Academia Media en 240 a.C. adoptó un carácter escéptico con Arcesilao y Carnéades retomando el método socrático; en la tercera fase, en 160 a.C., la Academia adquirió un carácter ecléctico negando tanto la verdad como la ignorancia absolutas; la cuarta y quinta fases comprenden el medioplatonismo que intentaba conciliar la filosofía con el estoicismo; sin embargo, finalizó con el nacimiento del renovador neoplatonismo manifestado, sobre todo, en Proclo. *Cf.* Platón, *Diálogos*, pp. xiv y ss.

[2] En cuanto cuestiones demonológicas, el mejor medioplatónico de su tiempo fue Apuleyo, en el siglo II, quien retomó el platonismo y plasmó un análisis bajo la interpretación latina, sobre todo en sus obras *De deo Socratis*

El neoplatonismo floreció aproximadamente desde el 244 hasta el cierre de la Academia en el 529, cuando Justiniano consideró el dogma neoplatónico como pagano. Proclo (410-485) dirigió la Academia antes de su clausura, retomó con precisión el dogma platónico, expandió las teorías y contribuyó a la ascesis filosófica.

Gracias a los estudios y obras, principalmente de Proclo, Porfirio, Plotino y Jámblico, el platonismo, llamado ahora neoplatonismo, se abrió paso a la trascendencia.[3] Pues a partir de ellos, durante la Edad Media y hasta el Renacimiento, otros retomaron la filosofía platónica, la defendieron, la ampliaron y la cedieron a los siguientes, ya difundida con la cultura propia de cada uno.[4]

Plotino, Porfirio y Jámblico no sólo llevaron el neoplatonismo a su cúspide, sino que también fueron las fuentes más cercanas y más auténticas que Dionisio conoció para el desarrollo de su propia teoría angelológica. Plotino (205-270) creía fielmente en el nuevo platonismo y heredó todo su conocimiento a su fiel alumno Porfirio (232-304), quien interpretó más libremente la teoría de los seres intermedios establecida por su maestro. Porfirio, a su vez, fue maestro de Jámblico (245-325), quien también tendería al estudio de los seres intermedios neoplatónicos, bajo una visión mística y mistérica.

---

y *De Platone et eius dogmate*. Merecen mención: Plutarco (45-120), quien reflexionó sobre la existencia de seres intermedios (*De defectu oraculorum*, *De Iside*, *De genio*) y Máximo de Tiro (180), quien, en *Dissertationes* 17, 11; 11, 2-7, 26 y 27, excusa la existencia del mal y el bien a partir de démones benéficos y maléficos.

[3] Ha de recordarse el resto de los neoplatónicos, como Numenio de Apamea, Herenio, Orígenes, Damascio, Eresio, Eusebio y Juliano, estudiosos de la teoría neoplatónica. Sin demeritar la historiografía de Dillon, urge la reconstrucción completa del contexto neoplatónico y la relación intertextual entre dichos autores.

[4] Máximo el confesor, Hugo de Saint-Victor, Ricardo de Saint-Victor, Alberto Magno, santo Tomás de Aquino, san Buenaventura y Juan Escoto Eriúgena son los pioneros en estudiar el *Corpus Dionysiacum*. Sobre todo, Juan Escoto, el primero en retomar ya en el siglo IX las teorías renovadoras de los neoplatónicos, creó sus propias teorías y dedicó su vida al estudio de los escritos neoplatónicos, por ello realizó la primera traducción conocida del *Corpus Dionysiacum*.

En efecto, tal contexto permite emitir un juicio certero: debemos la teoría neoplatónica, que llegó a manos de Dionisio y que lo inspiró para redactar sus obras, a tales filósofos neoplatónicos. Además, puesto que el Areopagita conoció las obras de la triada Plotino-Porfirio-Jámblico, al igual que las del controvertido Filón de Alejandría,[5] el popular *Corpus Hermeticum*,[6] los *Oracula Chaldaica*,[7] la tradición mitológica greco-romana y las obras de Proclo, *De coelesti hierarchia* es una obra culmen de neoplatonismo mezclada con la tradición greco-romana y filtrada con pensamientos orientales.

Debe considerarse el neoplatonismo dionisiaco no sólo como una herencia única, original e irrepetible, sino como un conjunto de ideas platónicas perfectamente elaboradas, amalgamadas a las tradiciones populares y a los mitos (*Ilíada-Odisea*); relacionadas con las figuraciones y filosofías primitivas (presocráticos), conciliadas con otras filosofías coetáneas (pitagorismo, estoicismo, aristotelismo) y, en el caso de Dionisio, encaminadas a «cristianizar» a través de la filosofía.

En efecto, un estudio conveniente para identificar y analizar los elementos neoplatónicos en la obra jerárquica recae en la contemplación de las imágenes figurativas: las metáforas y las alegorías compuestas con símbolos, imágenes, mitos y creencias

[5] Seguramente a partir de *De opificio mundi*, la cosmovisión del génesis judeo-cristiana; *De Cherubim*, una interpretación de *Gn* 3, 24 y 4, 1 y *Legum allegoriae*, exégesis de las alegorías contenidas en el *Genesis*.

[6] El *Corpus Hermeticum* son veinticuatro textos atribuidos al mítico Hermes Trismegisto, escritos en griego, exponen una cosmovisión y teoría mística influida por el platonismo y el gnosticismo. En realidad, los textos son producto de tradiciones populares. Marsilio Ficino, después traducirlos por primera vez al latín, los consideraba de la época de Moisés. Es menester aclarar que el Areopagita debió conocer estos textos antes de su formación cristiana, como parte de su cimiente en un mundo pagano. *Cf.* Toscano y Ancochea, *Dionisio Areopagita, la tiniebla es la luz*, p. 23.

[7] Los *Oracula Chaldaica*, son fragmentos del siglo II, cuya autoría es desconocida; se cree que fueron interpretaciones de los oráculos de la sibila de Caldea en Mesopotamia. Son el resultado de la combinación de neoplatonismo más el pensamiento popular mesopotámico. J. M. Dillon asegura que Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo fueron influidos por estos textos. *Cf.* Dillon, *The middle Platonists*, cap. 8.

deben ser agrupadas de manera que expongan y evidencien la carga filosófica para entender las adopciones, conciliaciones e innovaciones en el dogma judeo-cristiano respecto a la angelología.[8] Para ello, es menester precisar la conceptualización de figuración respecto al carácter teológico de la obra para deliberar la funcionalidad de la misma.

Como se ha mencionado, la filosofía antigua con imperante frecuencia coexistía con la religión y, a su vez, la religión siempre mantenía un estrecho contacto con el mito y las creencias populares. Jean Pierre Vernant asienta que la explicación del cosmos,[9] a través de figuraciones primitivas, mitos y concepciones imaginarias, desemboca en una explicación análoga racionalizada por la filosofía que es la inversión del mundo mítico.[10] Sin embargo, debido a la importante carga cultual y tradicional, las figuraciones e imágenes de las que se vale el mito, sobreviven al paso del tiempo y a la dubitación humana y, en consecuencia, estos mismos elementos imaginativos son heredados a las siguientes generaciones que utilizan el mito no como verdad absoluta, sino como *exempla* de un dogma particular.

Las figuraciones, que conforman mitos, existen desde la época primitiva de tal forma que no podría asegurarse cuándo nacieron y cómo han perdurado a través del tiempo hasta nuestros días; no obstante, verdaderamente han sido heredadas dichas figuraciones provenientes de múltiples líneas de recepción.

Nietzsche, en *El culto griego a los dioses*, y de manera paralela Mircea Eliade, en *Imágenes y símbolos*, al igual que G. Kirk, en *La naturaleza de los mitos griegos*, reflexionan sobre la importancia de las imágenes y símbolos en la mentalidad de un pueblo o de una civilización entera. No intentan establecer qué imágenes y qué símbolos son o no primitivos, sino que proponen hipótesis bien elaboradas en

[8] La imagen es «el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento» y tiene una visión trascendental. Así pues, la óptima manera de enseñar un dogma es con imágenes figurativas y símbolos visuales; igualmente, la imagen esquematiza una unidad de entendimiento *a priori* para revocar lo antes conocido. *Cf.* Másmela, *Dialéctica de la imagen*, p. 9.

[9] *Cf.* Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, pp. 21-30.

[10] *Cf.* Ramos, *El origen de la filosofía en Grecia*, p. 5.

las que desmiembran los mitos, ritos y alegorías de variada tipología. Asimismo, al desmenuzar las figuraciones del pensamiento religioso, a partir de las concordancias y las coincidencias de éstas en el pensamiento de cada civilización, las catalogan en clases o tipos y las consideran, por ejemplo, filosóficas, políticas o psicológicas.

Por ello, al seguir los criterios de análisis que estos investigadores aplicaron en las obras concernientes a las figuraciones filosófico-religiosas, conviene conformar un catálogo de figuraciones referentes al neoplatonismo: cuáles son parte de la conciliación intercultural cristiana y cuáles son innovaciones propias en la obra de Dionisio.

De coelesti hierarchia tiene, según este estudio, dos finalidades vitales: la primera, en cuanto contenido, es promover la semejanza divina a través de su ejemplificación decantada en los ángeles quienes ascéticamente guían y actúan conforme la justicia como virtud máxima. La segunda recae en la conciliación de elementos interculturales, al considerar externamente la obra dionisiaca según estudios de recepción, porque en ella se utilizan figuraciones iconográficas para explicar el neoplatonismo, al mismo tiempo que se empata y se concilian las culturas paganas con la tradición judeo-cristiana, sin olvidar la función compensativa de sus elementos que suavizan la incapacidad de conexión con Dios y la dudosa existencia de seres intermedios.[11]

El análisis del contenido de esta obra, a partir de las figuraciones que representan toda la carga dogmática trascendental, revela, sin duda, la herencia neoplatónica; sin embargo, conviene agrupar las figuraciones en tres rubros que revelan los orígenes de su fundamento: las adaptaciones de sistemas externos, las conciliaciones con el lenguaje mítico y las innovaciones del propio Dionisio, como receptor e intermediario entre un paganismo filosófico y una religión en crecimiento.

[11] En efecto, Richard F. Johnson, en *Saint Michael the archangel in medieval english legend*, revela que el culto al arcángel compensa la necesidad de leyendas míticas y ocupa en popularidad el segundo peldaño como imagen sacra católica. La imagen de este arcángel, entre los ingleses, representa por excelencia el juez misericordioso y el soldado de Dios.

La teoría del símbolo es un aspecto fundamental del pensamiento dionisiaco y se desarrolla en una estructura sincrónica a través de los libros *De divinis nominibus* I, 4 y 8; *De coelesti hierarchia* II y XV; *De ecclesiastica hierarchia* I, 2-5; III, 3; y IV, 3. La importancia del símbolo para Dionisio se encuentra esencialmente en el constituir esta modalidad de manifestación en cuanto lo visible y lo cognoscible de lo que es invisible e incognoscible. Un aspecto fundamental del proceso, en el que los misterios divinos toman la forma que vela y revela la semejanza divina, recae en los símbolos como instrumentos principales de la acción cognoscitiva y deificante de la jerarquía.

Al respecto de la conceptualización de figuración filosófica, resulta admirable advertir lo relacionados que están los términos «arquetipo» y «figuraciones». En efecto, el arquetipo es un modelo original (ya sean ideas, creencias, interpretaciones, símbolos, etcétera) que se repite a lo largo del tiempo de manera trascendental; mientras que las figuraciones son las diferentes formas en que esas ideas arquetípicas se configuran en los diferentes contextos histórico-literarios.[12]

Carl Gustav Jung afirma que ἀρχέτυπος es sinónimo de πρωτότυπος, porque es una ἰδέα primordial envuelta en un paradigma contenido en el subconsciente colectivo y porque pervive común a toda la humanidad.[13] Por esto, Jung creía que en toda religión y sistema psicológico se repetían ocho figuraciones que explicaban el inconsciente humano.[14] Aunque esta teoría se apli-

[12] Según el *DLE*, arquetipo (del lat. *archetypus*, y éste del gr. ἀρχέτυπος) es un punto de partida de alguna tradición textual y, a su vez, imágenes o esquemas congénitos con valor simbólico que forma parte del inconsciente colectivo. El texto griego en *CH* IV, 2 utiliza αἱ αὔλαι ἀρχετύπιαι como «imágenes obscuras» mientras que en *CH* Dios es llamado ἀρχέτυπον φῶς como explicación del εἶδος (*eidos*) platónico. Se recomienda tener cuidado con el término según el contexto al que sea aplicado. *Cf.* Meier, *Personality. The individuation process in the light of* C. G. *Jung's Typology*, p. 96.

[13] *Cf.* Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 11. Donde también afirma: «*Archetypus* es una paráfrasis explicativa del εἶδος platónico. Esta denominación es útil y precisa, pues indica que los contenidos inconscientes colectivos son tipos arcaicos o —mejor aún— primitivos».

[14] La personalidad, la sombra, el *animus*, el *anima*, la gran madre, el anciano sabio, el héroe y el yo mismo.

caba concretamente a la comprensión de la mentalidad humana en campos psicológicos, puede ayudar a comprender la correlación entre figuraciones, psicología y filosofía, según el ordenamiento de los elementos constitutivos que se repiten y que son retomados por los receptores posteriores casi con la misma interpretación que los anteriores.

Por ejemplo, los elementos primitivos más destacados —como los presocráticos— fueron adquiridos gracias a otras ideologías vecinas del neoplatonismo, como el pitagorismo y los mitos folclóricos. La religión confluía con el mito y, por ello, Dionisio debió estar consciente de la inseparabilidad del pueblo con sus tradiciones, de tal manera que muy hábilmente tomó parte de aquéllas y las unificó en su dogma para conciliar y abarcar cualquier figuración posible.

Además, la intención conciliadora de Dionisio entre cristianismo y paganismo provocó que *De coelesti hierarchia* haya tomado figuraciones prestadas del mito greco-romano o simplemente las haya empatado con aquéllas, según las coincidencias tipológicas interculturales. Ha de recordarse que las figuraciones dionisiacas adoptan un nuevo significado cargado de filosofía neoplatónica y de cristianismo, mientras despojan la originalidad del mito, al igual que las herencias extraídas directamente de la *Biblia*, que lograron trascender como adopciones en esta tradición «neoplatonizante».

Cabe advertir que este dogma sopesa la tradición angelológica universal, por así decirlo, porque los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI han dado fe de la autenticidad de los textos areopagíticos,[15]

[15] «Con esta invocación de Dionisio el Areopagita, teólogo de Oriente (*Teología mística* 1), comenzamos a recorrer un itinerario arduo pero fascinante en la contemplación del misterio de Dios. Después de reflexionar, durante los años pasados, sobre cada una de las tres personas divinas —el Hijo, el Espíritu Santo y el Padre—, en este Año jubilar nos proponemos abarcar con una sola mirada la gloria común de los Tres que son un solo Dios...», Juan Pablo II, Ciudad del Vaticano, miércoles 19 de enero de 2000.

«Los conceptos son como imágenes útiles para contemplar lo que supera nuestro entendimiento y como signos de un encuentro personal con Dios, en el que la especulación deja el paso a la contemplación y el conocimiento a la experiencia...», Benedicto XVI, Ciudad del Vaticano, miércoles 14 mayo de 2008, durante la audiencia general dedicada a presentar la figura de Pseudo-Dionisio Areopagita.

al aceptar su dogma como canónico y al atribuir una función «evangelizadora y mediadora», a partir de su labor compensativa entre la mentalidad antigua y la propiamente cristiana.

Por consiguiente, la tradición angelológica dionisiaca fue fundamentada bajo una impetuosa intención neoplatonizante porque el autor, como podrá denotarse a través del análisis de cada figuración, amaba tal filosofía y creía que la manera óptima para practicar la verdadera fe (el cristianismo) debía ser conducida por preceptos y máximas neoplatónicas.

Por lo tanto, el siguiente catálogo destaca cómo fue vertido el pensamiento neoplatónico en este canon y su análisis, identificado en tres etapas de recepción para denotar la integración de la obra angelológica: la alineación (de donde se engloban la adopción y la conciliación), la interpretación y la innovación.

(1) Alineación. Esta es la manera más eficiente de fundamentar la angelología porque, como los elementos neoplatónicos lo confirman, Dionisio acomodó convenientemente símbolos, figuraciones, mitos y creencias angélicas a la filosofía neoplatónica, alineándolos por su parecido o simplemente reinterpretando en ellos su propio criterio filosófico. Con este proceso, la obra convierte lo pagano y lo folclórico como un auxiliar en la transmisión del neoplatonismo, como base filosófica que ayuda al hombre hacia un modo de vida regido por el intelectivo.

Dentro de ésta hay dos procesos definidos:

(a) Adopción. El autor adopta elementos de otros conjuntos de creencias y los une a los ángeles hasta tal punto que, homogéneamente, crea en una sola teoría una demonología universal, al adoptar cualidades de otras mitologías y leyendas e incluirlas como parte de lo conocido acerca de los ángeles judeo-cristianos, a partir de sus fuentes, de sus intermediarios y de él mismo.

(b) Conciliación. *De coelesti hierarchia* engloba diferentes teorías demónicas porque no omite ninguna tradición popular y, al no definir una postura específica, une todos los pensamientos en un canon que amablemente acepta a los démones judíos, romanos y griegos. No es sino un proceso usado frecuentemente por el cristianismo, mediante el cual se hacían propias las tradiciones paganas para incorporar a su culto nuevos creyentes.

(2) Interpretación. Los elementos figurativos griegos y latinos permiten observar pasajes ambiguos de *De coelesti hierachia* que son interpretaciones de Dionisio que, bajo una mentalidad inmersa en el mundo greco-romano, concede a las citas bíblicas una nueva interpretación y las acomoda, según su criterio, a las creencias populares, de manera que algunas ideas, en un principio meras interpretaciones, se convirtieron en información segura de la enseñanza angélica.

(3) Innovación. Al considerar a Dionisio una autoridad para el estudio demonológico, debe entenderse que renueva la teoría acerca de los seres intermedios con originalidad y primacía; al romper con las diferencias interculturales, fundamenta y unifica, en *De coelesti hierarchia* y en *De ecclesiastica hierarchia*, todo lo que pudo haber conocido acerca de estos seres, como los ángeles negativos de los *Oracula Chaldaica*, los elementos naturales representativos del *Corpus Hermeticum*, los atributos greco-romanos impuestos a los ángeles o la concepción primitiva de la luz y el fuego purificadores.

A continuación, se ofrece un catálogo de figuraciones que busca proponer y evocar nuevas dudas e inquietudes al lector, para que, a través de la intertextualidad de fuentes, pueda reconocerse la recepción del dogma y la comprensión de la teoría angelológica, transmitida y presente en los contextos contemporáneos. El catálogo dispone las figuraciones dispuestas según el rubro de recepción y en orden alfabético para no sopesar una más que la otra. Así pues, aunque pueda objetarse que el fenómeno de composición de la angelología dionisiaca es del todo evidente y bien sabido, se espera que la información aquí aglutinada pueda orientar a quienes se acerquen a conocer y analizar la angelología moderna y la propiamente dionisiaca.

Del mismo modo, a pesar de las limitaciones argumentativas de este estudio reflexivo, ha de entenderse que este análisis recoge los términos más sobresalientes y más usuales dentro del texto areopagítico; no se busca demostrar o rectificar una hipótesis novedosa, se pretende orientar al lector y ofrecerle, en breves anotaciones, conceptos y contenidos fundamentales para la comprensión de una angelología moderna. En efecto, se pide que

el lector no condene de sentenciosos los comentarios propuestos, sino más bien los considere «proposiciones». Como se ha dicho anteriormente, estos apuntes invitarán a establecer una lectura activa de la fuente y una reflexión intertextual de las tradiciones implicadas.





Serie de grabados *Angelorum Icones*, Van de Passe, *c.* 1575 en Biblioteca Nacional de España, Madrid. Obsérvese la representación de los atributos tratados por el Areopagita.

8
Alineación

Conciliación

Acciones angélicas. Las acciones de los ángeles son herencias impropias del neoplatonismo. Proclo en el comentario *In Platonis Timaeum comentarii*, denota las capacidades y acciones de los seres intermedios, al dividir la creación del demiurgo en dioses sublunares, ángeles, demonios, héroes y dioses. A imitación de Proclo, como principal característicade los ángeles dionisiacos,[16] la triada πρόοδος-ἐπιστροφή-μονή denota el principal supuesto neoplatónico. Esta triple cualidad consiste en la multiplicidad de las formas a través de la «venida» de la creación, en la «vuelta» o «conversión» hacia el principio único y el eterno movimiento circular de ir y venir,[17] lo que en conjunto permite a los ángeles la imitación de lo absoluto (Dios).

Los ángeles actúan como los démones de Proclo y cumplen tres funciones básicas: rellenar el espacio vacío del éter entre dioses y humanos; participar de la multiplicidad de la creación del Uno-principio y explicar la existencia del mal y del bien.[18]

[16] *Cf.* Procl., *in Ti.* III, 162. 1.

[17] La ἐπιστροφή es la vuelta del alma regida por su propio demon. *Cf.* Pl., *R.* 620 e 1 y ss.

[18] *Cf.* Ramos, *Lo neoplatónico en el siglo V d. C.*, §11.2. No se puede corroborar exactamente la influencia de los *Oracula Chaldaica* y del *Corpus Hermeticum*, incluso de los fragmentos órficos, sin embargo, se atribuyen como

Igualmente, a través del neoplatonismo, más precisamente la división triádica de las *Enneades*[19] y la de los *Oracula Chaldaica*,[20] Dionisio imita la división tripartita de los órdenes angélicos, además de que enfatiza sus cualidades como demon unipersonal de naturaleza ora benévola, ora malévola. Los ángeles reproducen el folclor hermético y caldeo porque adoptan el neoplatonismo y reafirman lo expuesto por Platón en *Symposium* 202d-203a, donde las funciones demónicas consisten en rellenar y completar la creación, transmitir los mensajes divinos a los hombres e intervenir en los negocios mundanos (como el amor, un demon que influye en los hombres).

Árbol. Mircea Eliade argumenta que el árbol es una de las principales figuraciones arcaicas que interpretan la durabilidad del alma (eternidad), la renovación de la vida (eterno retorno) y la conexión del cielo y la tierra.[21] Nietzsche, por su parte, afirma que el árbol es la primera forma de adoración,[22] pues incluso

---

parte del folclor que siempre acompaña a las figuraciones religiosas. Incluso, el texto apócrifo *Epinomis* y las obras de Jenócrates son supuestas influencias para la tradición angélica.

[19] *Cf.* Moreschini, «Linguistic coinages in Marius Victorinus' negative theology», p. 510.

[20] Se recomienda el estudio de E. Places, «Denys l'Aréopagite et les Oracles Chaldaïques», donde se demuestra la influencia de los *Oracula Chaldaica* en *De coelesti hierarchia* a través de un análisis lexicográfico preciso, que revela la incidencia de terminologías: «C'est sans doute à travers Proclus que Denis a connu les Oracles...», p. 187.

Por su parte, C. M. Stang establece respecto al concepto de teurgía una similitud innegable («From the *Chaldean Oracles* to the *Corpus Dionysiacum*», p. 1): «Between the second and sixth centuries, 'theurgy' or 'god-work' (θεουργία) made aremarkable journey from its original, pagan associations with *The Chaldean Oracles* and their purported author(s), the so-called Juliani, to the Christian mystical theology of 'Pseudo'-Dionysius the Areopagite. In between, theurgy was hindered by at least one skeptic (Porphyry) and helped by at least one enthusiast (Iamblichus). But partly due to the fragmentary remains of both the original (con)texts and transmission and partly due to the opacity of all of the relevant sources, fragmentary or whole, it has proven difficult to retrace this remarkable journey with any degree of precision».

[21] *Cf.* Eliade, *Imágenes y símbolos*, pp. 39 y ss.

[22] *Cf.* Nietzsche, *op. cit.*, 1, §9. El cuerpo de los difuntos era plantado cerca de un árbol; el árbol adquiría parte del alma del difunto y, por medio del animismo, el alma se mantenía viva en la planta.

perduró hasta tiempos de Teodosio IV quien prohibió su culto.[23]

Los árboles, como primeros templos de divinidades, son uno de los primeros ídolos, como el *genius loci*;[24] más tarde, cuando comenzaron las migraciones de los pueblos y se diversificaron los cultos, la figura del árbol se simplificó en un atributo de los dioses y de ahí surgen las correspondencias: Buda-loto, Jesús-palmas, Elohim-zarza, Júpiter-roble, Minerva-olivo, Apolo-laurel, Marte-jabalina y Dionisio-piña de árbol y vid.

Los ángeles mantienen, como resquicio, esta arcaica figuración cual conciliación entre el paganismo y la tradición judeocristiana, manifestada a través de los cetros, las varas y lanzas, según lo descrito en el capítulo XV.

En las fuentes bíblicas, *Genesis* 1-3 contiene la figuración del árbol de la vida y del árbol de la sabiduría como principal figuración o lugar sagrado, tal que no podía ser consumido por el hombre; así mismo, en *Evangelium Ioannis* 15, 1-27, se usa la metáfora de la vid como medio apropiado para ejemplificar el cuidado del Padre sobre sus hijos. En *Ionas* 1, 1-17 el tronco de un árbol funciona como la salvación que Dios otorga al profeta para salvarlo después de su naufragio, una vez arrepentido de sus pecados. Con tales ejemplos, los atributos y figuraciones procedentes de plantas son recurrentes en el judeocristianismo y son potentes según el enfoque dado, como el acto de purificación de los pecados que recae en la cruz.

Los ángeles dionisiacos adquieren tal figuración como símbolo de potencia y liderazgo: «Del mismo modo, decimos que las varas ofrecen un símbolo de rey y de guía, el cual perfeccionaría todo como correcto. Pero entendemos que las lanzas y las hachas son la fuerza para dividir las cosas desemejantes, la habilidad, eficiencia y la diligencia de las virtudes que distinguen»[25]. Como puede leerse en el texto, se ha preferido entender que tales instrumentos explicitan la dignidad angélica y la capacidad pu-

[23] *Cf.* Ph., *Prot.* 4, 46. El culto a los árboles debía ser combatido por ser una variante de la idolatría.

[24] *Cf.* Nietzsche, *ib.*, II, §9.

[25] *CH* XV, pp. 157 y 159.

rificativa, al hacer uso del discernimiento platónico que divide ascéticamente lo bueno de lo malo.

Atributos de sacerdote (túnica talar, vestido pontificio, cintas, hachas, varas, lanzas y espadas para discernir). Los atributos reconocidos de la apariencia angelical en *De coelesti hierarchia* proceden del contexto del mundo clásico. Aunque el neoplatonismo no sopesa materiales para describir el alma, Dionisio rescató los *instrumenta* bíblicos con el fin de llenarlos de una explicación neoplatonizante y con la intención de interpretarlos mientras imitaba los símbolos de su propio entorno y contexto.

La túnica talar, las cintas y el vestido pontificio indican que los ángeles visten a la «romana».[26] Las togas blancas (*candidae*) dan a entender la aspiración a un cargo distinguido por el color blanco, apropiado para representar la divinidad. Las cintas y los vestidos púrpuras (*cingulum*) recuerdan la ostentación del color propio de la realeza (*toga purpurea*). Los vestidos dorados o luminosos traen a la memoria la imagen de los triunfadores y conquistadores (*toga palmata* o *toga picta*), e inclusive la túnica *talar* (que cubre hasta los pies) un típico atuendo romano. En efecto, estas características encajan con la apariencia del ángel dionisiaco,[27] de modo que confirma la unificación de la indumentaria porque el intérprete Areopagita decanta los principales aditamentos de liderazgo y realeza, usados en su época.

Efectivamente, los ángeles parecen vestir atuendos dignos de ser imitados por los miembros eclesiásticos, según se confirma en la obra *De ecclesiastica hierarchia*.[28] Así pues el establecimiento de los colores y modos de indumentaria contenido en *Numeri* 14

[26] *Vid. CH* XV: *Porro sacerdotalem vestem vim illam adducendi ad divina et sacratiora spectacula, totiusque vitae consecrationem insinuare puto. Zonas vero, foecundarum ipsarum virtutum custodiam diligentem...* [p. 156]

[27] Podemos constatar que esto pervive en la posteridad gracias a algunas pinturas, como el San Miguel de Pellegrino Tibaldi que luce como soldado romano y El Arcángel de Francesco Maffei en el Museo Nacional Thyssen-Bornemisza que aparenta un héroe romano al vencer un monstruo mitológico.

[28] Más tarde, Jerónimo Nadal en su obra *Evangelicae historiae imagines* propuso que las imágenes representativas sirvieran para la mayor comprensión de los misterios y, a pesar que las imágenes no correspondieran a una fiel idea, ayudarían al estudioso de la religión a comprender visualmente el evangelio.

y 15, se ven proyectados en estos atributos que no sólo siguen los preceptos divinos, sino que ejemplifican y estabilizan una tradición que debe ser conservada por los ministros religiosos, como símbolo de pureza y cercanía con aquella luz blanca (Dios).

Asimismo, los instrumentos y objetos portados por los ángeles, son justificados como atribuciones de otras figuraciones; como Júpiter con su báculo como símbolo de realeza; *Iustitia*, la Temis romana, con su balanza, para alegorizar la justicia neoplatónica y los demás instrumentos que ayudan a discernir (dialéctica) el conocimiento conforme signos que denotan superioridad y múltiples capacidades.[29]

Dios, causa y razón. Dionisio explica claramente que la Jerarquía es comandada por un principio único; según su teología negativa, reconoce la imposibilidad de conocer a Dios[30] y declara que para conocer «la esencia» divina los ángeles funcionan como el camino apto, a través de la purificación, la iluminación y la perfección. Además, la dialéctica platónica, con la cual especula Dionisio en su obra, consiste en discernir las figuraciones, imágenes y símbolos que los ángeles otorgan de manera confusa, para que a través de los ojos del intelecto (no del cuerpo) puedan entenderse las capacidades intelectivas, o mejor dicho, subjetivas, de tal modo que coloca a Dios como principal «motivo» para actuar ascéticamente y encontrar el bien y la verdad dentro de esta orgánica sociedad jerárquica.

Dominationes, *potestas* y *principatus*. «Dominaciones», «potestades» y «principados» son términos referidos en la *Epistula ad Colossenses* 1, 26, e incorporados a la renovada angelología dionisiaca, al aprovechar la alusión de estos nombres obscuros y desconocidos otorgándoles cualidades propias del neoplatonismo, para estabilizar un ambiguo orden angelical carente de pleno reconocimiento previo.

[29] *Vid. CH* XV: *Virgas itidem, regis ac ducis insigne praeferre, quod omnia recta perficiat, dicimus. Hastas vero atque secures vim disimilia dividendi, discernentiumque virtutum habilitatem et efficientiam atque strennuitatem, intelligimus.* [pp. 156 y 158]

[30] *Vid. CH* IV: *...sapienter intelligat: ut secretum ipsum dei quodcumque tandem illud est, nemo unquam vidit neque videbit.* [p. 80]

Dionisio concilia los ángeles-dominación con la ἀνδρεία (*andreia*) y la σωφροσύνη, quienes en función de dueños de su propio cuerpo y alma, «moderan» la parte irascible y concupiscible de su ser, se liberan de toda *pasión tiránica* (como en *Respublica*: de un mal gobierno y del autocontrol), gozan de libertad e imitan a la divinidad por medio de la ἄσκησις.[31] A su vez, los ángeles-potestad se erigen apremiados «como el orden más adornado de su nivel» y se vuelven hacia Dios para influir a los demás al correcto ejemplo de virtud, cuando hace uso de la δικαιοσύνη, su virtud representativa.

Los ángeles-virtud adquieren las cualidades especificadas por Plotino, en el Logos II de sus *Enneades*, al hacer uso de la φρόνησις (la virtud de virtudes) y fungir como intermediarios que templan las demás virtudes intermedias.

En efecto, esto confirma que el orden intermedio angélico representa la figuración *illuminatio, purificatio* y *perfectio* [como se verá más adelante], y su semejanza teórica revela que estos órdenes angélicos refrescan la composición jerárquica mientras se valen de nombres y figuras indefinidas.

Imitación. *Mímesis phantastiké* (μίμησις φανταστική) y *mímesis eikastiké* (μίμησις εἰκαστική), son dos conceptos propuestos por Platón recogidos a lo largo del dogma dionisiaco.[32] La mímesis propiamente platónica se expresa en los órdenes angélicos inferiores, porque al descender de los niveles superiores a los inferiores, el conocimiento proveniente de Dios es simplificado para que pueda ser asimilado y comprendido por el hombre, el último eslabón del sistema. A mayor distancia del origen, la mímesis procura que las esencias adquieran diferentes formas simples que degradan el conocimiento de la verdadera idea original,[33] al manifestar en símbolos materiales lo verdadero.

31 Los ángeles-trono poseen casi las mismas cualidades que los ángeles-dominación, pues estos dos órdenes lideran su correspondiente nivel, según Dionisio.

32 Platón expone el concepto de imagen (εἴδωλον) que conecta el ser y el no-ser, la unidad de la imagen y sus múltiples modos del ser πολλά por lo que existen dos técnicas miméticas: la τέχνη φανταστική que degrada y deprecia lo imitado por otros y la τέχνη εἰκαστική que conduce a la correcta imitación de lo imitado.

33 *Vid. CH* IV: *...ut scilicet inferiorum spirituum excellentiores quique praeceptores ac duces sint.* [p. 82]

En otras palabras, se recoge la mímesis icástica aludida en *Timaeus* 39 e, 44 a-50 c, y en el libro X de *Respublica*, donde la correcta imitación de lo verdadero conlleva a lo absoluto;[34] por esto, Dionisio configura que los ángeles imiten a Dios, por tener el privilegio de estar más cerca de Él, y que hagan uso de las virtudes para aprender el misterio de Dios y compartirlo con los seres inferiores.

De tal modo, la mímesis funciona como degradante del conocimiento de Dios, asimilado a través de los ángeles, y también como icástica, al tratar de conseguir lo verdadero con el simple hecho de dirigirse hacia él a pesar de no poder conseguirlo. Por ello en *De ecclesiastica hierarchia* se verá decantado el *codex* de *instrumenta* y *habita* que los ministros deberán imitar para alcanzar la plenitud de sus servicios y la práctica de los sacramentos.

Jerarquía (*aurea catena Homeri*). La jerarquía retoma la división recreada por Homero en la *Ilíada*; la *aurea catena* divide el mundo en dioses, héroes, seres intermedios y hombres,[35] además de que los démones homéricos son los causantes de los destinos y agentes modificadores del πάθος (*pathos*)[36] ya que interactúan como guardianes de los hombres: φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.[37] Consecuentemente, los ángeles concuerdan con las características del orden demónico y del heroico, abolidos con la llegada del cristianismo.[38]

[34] *Vid. CH* IV: *...ab errore sacrilego vitaque prophana ad rectum veritatis iter traducentes...* [p. 80]

[35] La *aurea catena* son las series divinas encósmicas que organizan el mundo; quien mueve todo a través de una cadena subordinante es Zeus. Esta tradición mitológica arcaica fue definida hasta sus últimos vestigios en un libro hermético editado por Anton Josef Kirchweger en el siglo XVIII, denominado *Aurea catena Homeri* o *Aurea Catena Homeri oder, eine Beschreibung von dem Ursprung der Natur und natürlichen Dingen*.

[36] Antonio Camareno rescata algunas teorías: para Nilsson, un dios es un demon que se ha fijado y establecido como culto común, junto al concepto de *Moira*, refiere cualidades de distribuir el destino; Dodds coloca al demon como impersonal y numinoso; Rose sugiere que el demon reparte, como la *Moira*, la fortuna personal. *Cf.* la introducción de Antonio Camarero, en Apuleyo, *Tratados filosóficos*, p. XXX.

[37] En *Opera et dies* 253, Hesíodo propone un número demónico específico: treinta mil inmortales que Zeus dispuso para el cuidado de los hombres.

[38] *Vid. CH* IX: *Atque id praeterea: ad summum eos principatum tota intentione conversos, aliorum quoque praecipua dignitate duces esse...* [p. 114]

Misterios secretos. Los ángeles son parte del mundo supraceleste o mundo de las ideas,[39] todo lo conocido de ellos sabemos que se manifiesta a través de figuraciones y símbolos misteriosos; cuando Dionisio especula acerca del número de los seres intermedios (a lo largo del capítulo XIV), confiesa, conforme al dogma neoplatónico, la imposibilidad de conocer cuántos seres existen realmente porque aquello compete sólo al Uno-principio quien es consciente de las esencias, de su creación y de los números inexpresables para la capacidad humana.

La distribución del número de los ángeles concuerda totalmente con las triadas platónicas: baste recordar la triada de las virtudes componentes de la justicia: prudencia, moderación y valor; la división tripartita del alma: inteligible (cabeza), irascible (corazón) y concupiscible (vísceras); la triada de la creación: mundo de las ideas, mundo intermedio y mundo corpóreo; los lados del triángulo, figura de la composición de la materia en *Timaeus*, e incluso, con motivos conciliadores, la triada cristiana. Esta distribución jerárquica en nueve eslabones imita la división de la configuración del cosmos, la representación de las tres virtudes platónicas y el ideal de perfección cristiana, expresando así una muy conveniente concordancia del número.

Principado y virtud (imitación de Dios). Resultan totalmente originales los conceptos de ángel-principado y de ángel-virtud en el dogma dionisiaco. El ángel-principado rellena y complementa el tercer peldaño de la última distinción; dado que los ángeles y arcángeles mismos deben tener un propio guía, el principado promueve la máxima de las virtudes, está a la cabeza de la tercera jerarquía y participa como el elemento que complementa la triada perfectiva.

El ángel-virtud representa la justicia, la máxima virtud que debe buscarse para conseguir una vida feliz en los hombres, aunque Dionisio rompe con la tradición, al inclinarse más a la postura plotiniana en que la máxima virtud es la imitación del Uno-principio, a través del discernimiento del alma, manifestada en la justicia humana.[40]

[39] Precisamente el término *supersubstantialis* coloca a los ángeles en el mundo ideal platónico.

[40] *Vid. CH* VIII: *Enim vero beatissimarum apellatione virtutum, virilem quandam et (ut sic dixerim) masculam inconcussamque fortitudinem signari,*

Adopción

Amor al conocimiento. El amor en *De coelesti hierarchia* proviene del ideal planteado en *Symposium*. Este «afecto» se vuelve valioso y bello cuando su causa es la virtud; por ello, los ángeles obtienen no un amor de afectos y pasiones, sino un amor ideal que tiende a anhelar la triada: bondad, belleza y verdad.

Además, el amor puede ser interpretado bajo lo medianía socrática expuesta por Platón, para quien el amor en sí es un demon, pues está entre lo mortal e inmortal. Según argumenta, Eros,[41] hijo de Poros (Abundancia) y Penia (Pobreza), posee cualidades intelectivas y, como si fuera filósofo, se ubica entre dioses y humanos, entre ciencia e ignorancia, y es representado como un niño, porque no vive ignorante como un bebé ni tampoco culto como un adulto, sino que manifiesta un *status* medianero entre lo superior y lo inferior. Este es uno de los tópicos que justifica que los ángeles suelen ser representados con la figuración de un niño delgado, blanco, bello, varonil, descalzo y desnudo, no solo por la influyente imagen de Cupido o Eros platónico, sino por aquella atribución simbólica más compleja que representa cualidades intermediarias entre dos naturalezas opuestas.[42]

Demon. La demonología de Platón establece todo un sistema y enfatiza la importancia de los seres intermedios. Δαίμων,[43] a pesar de que a lo largo de la historia tiene un sinfín de explicaciones, en *De coelesti hierarchia* adopta tres cualidades importantes: *(1)* los démones se asocian con los hombres sabios e ideales de la Edad de Oro hesiódica, otorgándoles así el privilegio de ser superiores a los

certum est, qua in omnibus divinis suis actionibus praeditae, ad nullius superne illabentis divini fulgoris perceptionem invalidae fiunt atque ad dei imitationem potenter assurgunt... [p. 106]

[41] No se trata de Eros, hijo de Afrodita, sino del amor personificado y descrito en el relato que Diotima expresa a Platón en *Smp.* 198 a-212 c.

[42] Los ángeles y sus figuraciones llevan del deseo terrenal al amor de Dios; a modo platónico, se propone abandonar los sentidos y preferir lo cognoscible. *Vid. CH* XV: *concupiscentiam quoque, ad divinum amorem*... *referentes*... [p. 164]

[43] Platón, en *Cra.* 398 b 6 y ss., afirma que Δαίμων proviene del verbo δαίομαι (*daiomai*), que da a entender un poder que atribuye o distribuye y que es φρόνιμος (*phronimos*) «razonable, sensato».

hombres; *(2)* en *Symposium* 202 e-203 b, se acepta que el demon es personal y divino, de modo que concede y facilita la inteligencia a cada hombre, como Sócrates mismo que admite poseer un demon reminiscente; y *(3)* los démones conectan el universo, de ellos proceden la ciencia adivinatoria, los misterios, los encantamientos, las profecías y la magia. Igualmente, en *Timaeus* 90 a y subsecuentes, asiste y conduce al alma, al elevarla al cielo.[44]

Dionisio adapta estas cualidades: los ángeles son seres semidivinos por su inmortalidad e incorporeidad y auxilian los asuntos humanos al interferir de muchas maneras y al conducir al hombre hacia el verdadero conocimiento: Dios.

A pesar de que en tiempos de Jámblico se creía en un demon personal asignado por el Dios principal sin reflexionar acerca del ὄντος (*ontos*) angélico, se tiene claro que los ángeles representaban cualidades benéficas y maléficas; no obstante, Jámblico invita a adorar al Dios verdadero y no a los démones personales, pues solamente se encargan de guiar el alma.[45] Tal advertencia señala la correspondencia entre tradiciones a partir de una misma interpretación que el Areopagita compensa en sus imágenes duales o de carácter bipolar.

Espíritu aéreo. La concepción del aspecto de viento[46] corresponde a una figuración primitiva y común a muchas culturas.[47] Dionisio retomó lo expuesto por Proclo acerca del aspecto de los seres intermedios en *Theologia Platonis*, donde se esclarecen los dos tipos de naturaleza, una mundana y otra super-mundana:[48]

[44] Igualmente en *Phd.* 107 c-115 a, al narrar que el alma se dirije al Hades despúes de la muerte, se hace mención del demon que la conduce. Plotino en el Logos III, 4 habla sobre el demon que nos toca en suerte.

[45] *Cf. Myst.* IX, 1-10.

[46] *Vid. CH* XV: *Nubis quoque speciem divina scriptura illis effingit, per id profecto innuens, sanctos spiritus occulto quidem lumine supra mundanum impleri modum.* [p. 160]

[47] Los pitagóricos y los estoicos creían en seres supra-humanos con aspecto volátil y aéreo, empatados con el neoplatonismo. Cicerón en *N.D.* I, 1-8, creía que los dioses tenían aspecto volátil y luminoso.

[48] Procl., *Theol. Plat.* 166: *Omnis intellectus aut imparticipabilis est aut participatus; etsi participatus, aut a supermundanis animabus participatus aut a mundanis.*

como los ángeles no pertenecen a la naturaleza de los humanos, adquieren una forma más allá de la física, representada con el viento imperceptible a la vista, incontenible al tacto e incomprensible a los sentidos.

Además, este símbolo de viento corresponde a la división intermedia de la creación narrada en *Timaeus* 31 a-34 b, que asegura que el viento existe como elemento intermedio colocado entre la tierra y agua sedimentadas, el fuego y la luz elevados con la capacidad del viento de ir y venir de abajo hacia arriba, concediendo así a los ángeles la πρόοδος y la ἐπιστροφή.[49]

Hermes y los dioses mismos. Los ángeles suplen las funciones de los dioses-mensajeros de la mitología clásica, sobre todo de las intervenciones divinas. Hermes o Mercurio, cuyas características se absorben y se empatan con la tradición angelológica, es suplantado con mayor similitud y aceptación.[50]

Dionisio atribuye los «pies alados» a los ángeles apuntando más a una conciliación con la tradición pagana greco-romana que a una figuración platonizante.[51] Ahora los ángeles se empatan con Mercurio, alado en los pies y cabeza (Pl., *Smp*. 202 e), que sube y baja por los aires, que ayuda a los héroes y les confiere visiones,

[49] Stang, *op. cit.*, pp. 10-1: «Hierarchy, celestial or ecclesiastical, is God's providential ordering of the world, such that creatures are arrayed in such a way that they are different and distant from one another. This distance between different creatures is the space that allows for something to move through the creatures, and this something is the 'energy' of the hierarchies. The energy that moves through the hierarchies is most often described as light (φῶς). Assimilation and union—which together constitute deification—consist in creatures consenting to be ciphers or conduits of this energy, agreeing to receiveand pass on the light that flows through the hierarchies in both directions. The energy flows through the hierarchies, proceeding from (πρόοδος) and returning to (ἐπιστροφή) the divine source or 'thearchy'; creatures imitate the divine source by allowing the energy to move through them from superior to inferior along the great chain of being, and viceversa. Access to this energy, however, is available only within the hierarchy, that is, for humans at least, only in church».

[50] La alquimia tomó afecto al dios Mercurio y confió en el *Corpus Hermeticum*. *Cf.* «Las imágenes cabalísticas», en Arola, *La Cábala y la Alquimia*, p. 365.

[51] *Vid. CH* XV: *Pedes autem, movilitatem, celeritatem, atque cursum insinuat sempiterni motus ad divina tendentis./Quocirca et sanctorum spirituum pennatos theologia pedes effinxit*. [p. 154]

que comunica los mensajes divinos a los humanos y que tiene propiedades curativas.

Asimismo, algunas otras cualidades de seres intermedios como Iris y Cupido fueron atribuidos a la nueva mitología angelológica; los querubines son una adaptación de Eros o Cupido, quien en constitución física y atributos ganó terreno y preferencia en la iconografía medieval y renacentista. Los seres areopagíticos desplazan a los dioses oraculares y a sus vaticinadores, pues colaboran como previsores del futuro a través de sueños y visiones estáticas, en detrimento de los dioses y seres intercesores de la época clásica.

Iluminatio, purificatio y *perfectio*. Esta figuración tripartita corresponde a una síntesis de la ascesis neoplatónica, donde se engloba parte de la alegoría de la caverna, de la práctica de las virtudes y del conocimiento o elevación al mundo de la ideas. Esta terminología fue tomada directamente de Plotino,[52] para quien la virtud principal es la φρόνησις, reguladora de las demás virtudes, porque procura al hombre liberarse de la opinión humana (no-ciencia) y de las sensaciones corpóreas. La iluminación (figuración que se vale de la luz como símbolo representativo de la sabiduría) corresponde a la inclinación hacia lo absoluto, en Dionisio adquiere el sentido de descubrir la belleza divina contenida dentro de nuestra alma en forma de virtud: la justicia, como en *Timaeus* 41 b-d y 90 a-c. La perfección sobresale como la vía unitiva que eleva el espíritu liberado después de la separación del cuerpo hacia el Uno-principio.

Estas tres cualidades del método dialéctico plotiniano son practicadas y transmitidas por los ángeles para que los hombres, al heredarlas, imiten la práctica de las virtudes aunque en un sentido más moralista que misticista. Como ejemplo máximo de tal sistema, el rito bautismal contiene los tres pasos de conversión. Al purificar con agua, iluminar con las velas y perfeccionar al encaminar al converso hacia Dios, las labores de conversión divina son practicables, mientras que los ángeles cumplen anagógicamente su cometido, los hombres pueden ser partícipes de Dios a través de sus sacramentos.

[52] *Cf.* Plot. II.

Semejanza divina. Los ángeles se moldean conforme el ideal de belleza platónico, puesto que los ángeles imitan al Uno-principio, imitan lo bueno, lo bello y lo verdadero. En *Timaeus* 28 b se expone: «...si algo es creado a partir de lo que no deviene, es bello; si es imitado a partir de lo ya creado, no será bello». Los ángeles por ser creaciones directas de Dios,[53] adquieren, como esencias, la belleza, y refuerzan esa semejanza al entrar en comunión con la divinidad; sin embargo, según la mímesis platónica, jamás alcanzarían la belleza absoluta por el hecho limitante de copiar e imitar a su creador. Por lo tanto, la belleza se manifiesta sólo en condición «espiritual» al imitar lo justo a partir de la práctica de las virtudes, de la adoración de lo verdadero y de la conversión hacia Dios, a partir del simple acto purificante de dirigirse hacia Él.

Debe reconocerse que la semejanza con Dios no es la belleza física, sino que ha de ser abandonado el propósito de conocer lo desconocido [teología negativa] y que ha de embellecerse el alma al encaminarse a lo digno de imitación (*bonum, verum, pulchrum*).

[53] *Vid. CH* III: *...ac pro modo suo ad illius imitationem ex indulta sibi diuinitus intelligentiae luce subvehitur.* [p. 70]



La caída de los ángeles rebeldes, François Ragot, 1670.
Grabado disponible en la Biblioteca Digital Hispánica. Nótese que la imagen alude
a la separación entre demonología y angelología a través de la expulsión de los ángeles rebeldes.

Interpretación

9

Alas. Las alas recuerdan el principio separativo del alma expuesto a lo largo de *Phaedo* donde el alma, prisionera, al morir, se separa del cuerpo y se libera. El alma posee alas que le ayudan a despegar del mundo de los deseos (mundo terrenal) y le permiten transportarse hacia el mundo ideal. Massimo Cacciari en su libro *El ángel necesario* expone que el recurso de las alas, aunque ha sido retomado por muchos, conserva su pleno significado, porque patentiza el transporte a lo óptimo junto con el ideal de superioridad y de belleza. El ángel alado da a entender que el hombre debe separarse de su cuerpo (pasiones, afecciones, sensaciones),[54] para buscar lo divinamente posible dentro de su alma.

Alegoría de la caverna. Sin duda alguna, la alegoría de la caverna fue imitada e interpretada en el sistema jerárquico; sin embargo, la nueva tradición areopagítica coloca a los ángeles en el lugar de los *entia* que producen las sombras de las cosas verdaderas para los hombres y los orientan y guían para que puedan contemplar la verdad. Por eso, Dionisio explica que los ángeles se valen de visiones y sueños proféticos para revelar los secretos más mistéricos según la medida de los elegidos, a modelo de lo expuesto en *Symposium* 202 e y 203 a, para justificar que los profetas y, más tarde, los miembros eclesiásticos sean los seguidores de las pistas angélicas que revelan el verdadero camino hacia Dios-Padre.

54 *Cf.* Pl., *Phd.* 80 e-84 b.

Sumado a esto, otros de los elementos imitados a partir de tal alegoría se muestran en el elemento bipolar obscuridad-luz, donde la obscuridad representa la ignorancia y permanencia en el mundo de las pasiones, mientras que la luz representa el sendero hacia el mundo unitivo (ideas),[55] de tal modo que la ceguera representa los errores a causa del cuerpo, de las pasiones y de los deseos. Los ángeles, dadores de luz, liberan a los hombres de aquéllos al practicar la purificación cristiana empatada con la ascesis de las virtudes.

Animales (parte concupiscible). Valerse de figuras zoomórficas para simbolizar a los ángeles en esta jerarquía conlleva dos intenciones principales: la primera, designar las figuras bestiales como ajenas a la naturaleza del hombre y, la segunda, utilizar las figuraciones bestiales como representación de ciertas cualidades admiradas por el hombre.[56]

Las figuras zoomórficas representan la parte concupiscible del alma en comparación con las figuraciones humanas de ángeles que representan la parte irascible y las figuraciones más ambiguas (nubes, luz, fuego) que interpretan la parte inteligible, conforme a lo expuesto en *Timaeus* 69 c-2 e, al configurar con tales emblemas la triple vía de división del alma.

Elementos naturales (agua, fuego, tierra y viento).[57] La jerarquía engloba los cuatro elementos prescritos por los presocráticos y les confiere diferentes interpretaciones, porque los dioses primitivos fueron ligados con los elementos según las funciones específicas de tales correlaciones. Por ejemplo, Tláloc es la lluvia fecunda, Yahvé otorga el viento vital en forma de aliento, Inti es el dios-sol inca y Saturno, el dios de la agricultura.[58]

[55] Pl., *R*. 514 a y ss.

[56] De los caballos, por ejemplo, admiramos su obediencia y fuerza. *Vid*. *CH* XV: *Equorum quoque figuram obedientiam in sanctis angelis significare dicimus, qua divinis obtemperant iussis*. [p. 164]

[57] Para un estudio detallado de las concepciones mágicas en los elementos naturales con relación a los seres intermedios y fuerzas sobrenaturales, *vid*. «La tradición alquímica», en Arola, *op. cit.*

[58] Recuérdese la alegoría del fuego contenida en *CH* capítulo XV, al igual que el aspecto de nubes.

Los seres dionisiacos recrean las cualidades de los antiguos dioses, pero ya no concebidos como ídolos o dioses alternos, sino como seres con atribuciones naturalistas, interpretados conciliatoriamente entre una creencia antigua manifestada en símbolos remanentes.

Por otra parte, el culto a los ángeles a través de los elementos imita las teorías expuestas en *Epinomis* 981 b-986 a, donde se manifiestan los dioses-fuego-astros (estrellas), los démones-aire-éter (démones pitagóricos y estoicos),[59] semidioses-aguas (ninfas del agua) y hombres-tierra (genios, lares, manes y todo espíritu ancestral). Por consecuencia, los ángeles jerárquicos adoptaron esas figuraciones como parte de la división natural del cosmos bajo una visión iconográfica.

Ezequiel (carreta celeste). La figuración de los querubines y de las ruedas ígneas de una carroza,[60] descritas en el libro de Ezequiel, son interpretación con un enfoque a tal punto que se recrea una teoría acerca del misterio de la creación a partir de esta vaga figuración. Dionisio sólo hace una pequeña alusión a aquella figuración al mencionar los sustantivos *currus*, *rotae* y *regyrationes*, al acomodarlos no según las exégesis que exponen los textos cabalísticos, sino a partir de una interpretación basada en el eterno retorno y ciclo vital neoplatónicos.

Fuego (aspecto de Dios). El fuego corresponde a los serafines, a los flujos de fuego y al aspecto de Dios porque es una *no-figura*, no posee algún aspecto determinado y cambia constantemente, característica con la que representa la multiplicidad del Uno. Siguiendo las premisas dionisiacas,[61] los serafines adquieren la no-figura expresada también a partir del fuego, porque, al ser parte de un orden muy cercano a Dios, tienen la posibilidad de imitar la verdadera figura de su origen, al volverse semejantes al fuego para presentarse como un material apto a los humanos.[62]

[59] *Cf.* Cic., *N.D.* 2, 15, 42.

[60] *Vid. CH* XV: *Est enim eis (ut propheta ait) cognomen inditum, gel, gel, quod Hebraeorum voce revelationes ac revolutiones significat.* [p. 166]

[61] *Vid. CH* XV: *Per ignem itaque signari arbitror coelestium spirituum faciem, dei maxime speciem insignem.* [p. 148]

[62] *Cf.* Ph., *De vita Mosis* I, 66. Moises ve en el fuego de la zarza ardiendo una figura-no-figura, es un εἰκών que viene del no-lugar, es decir, del mundo de las

Tal elemento ígneo es fuente de luz y, al tomar como base la alegoría de la caverna planteada en el libro VII de la *Respublica*, Dios es el equivalente al *mundus imaginalis* o mundo de las ideas, representante del conocimiento puro que «ilumina» el alma. A partir de esta figuración, Dionisio interpreta y acomoda muy hábilmente las características «ígneas» al Dios cristiano, al mismo tiempo que le atribuye características del misticismo, como la obscuridad, el misterio, la omnipresencia, la unicidad, la separación y la unión.

Jerarquía. El concepto de «jerarquía» fue expresamente adquirido del contenido de los libros de la *Respublica* platónica,[63] como un esquema utópico, ideal de dominación y obediencia regido por la triada platónica: belleza-bien-verdad (*R*. 468 a, 469 b y 540 c). Los ángeles, miembros de tal sociedad, se distribuyen según sus capacidades y sus facultades, ordenados en una disposición descendente y degradante, en el sentido de que, a mayor descendencia, mayor inferioridad. Al igual que la república platónica, la jerarquía tiene leyes absolutas que son obedecidas por todos los seres intermedios, cada miembro tiene la obligación de aprender y transmitir sus enseñanzas a los menos aptos, de manera que los más listos gobiernan sobre los ignorantes. En efecto, los ángeles fungen como «filósofos» o «sabios» porque, como los

---

ideas. San Agustín también especula acerca de esta figuración (*Conf.* III, 6, 3).

La figuración del fuego puede observarse en *2 R* 2, 11-12 plasmada como la carroza de fuego; en *Sal* 118, 10-12 y *Ex* 3, 1-4 como la figura de Dios; en *Ex* 14, 24-25 como la columna de fuego, guía divina y en *Ex* 19, 18 como el monte encendido. Debe tenerse cuidado con la figuración bipolar del fuego, ya que en la propia liturgia aparece como representación del castigo y de la cólera de Dios, como medio de purificación y juicio, como en *Jr* 20, 8-9 que simboliza la palabra y su potencia.

[63] Aunque el Areopagita sea considerado el máximo exponente de la angelología, no deben olvidarse las anteriores jerarquizaciones que, lejos de oficializar el dogma angélico, esclarecen la proximidad y la familiaridad de los términos y los órdenes contenidos en la misma tradición: Cirilo de Jerusalén en *Katechesis* XXIII, 5; Crisóstomo en *Homiliae in Genesim* IV, 5 (*PG* 53, 44); *Didascalia apostolorum* VII, 35, 1; Eucologio de Serapión en *Anafora*; Basilio en *De Spiritu Sancto* XVI, 38 (SCh 17 bis, 175); Gregorio de Nisa en *Refutatio confessionis Eunomii* 196; Gregorio Nacianceno en *Or.* 28 y *De Theologia* 31.

más aptos, gobiernan a los inferiores. La cercanía a Dios se consigue a partir de su semejanza al practicar la virtud de la justicia; por ello, los justos, cual sistema platónico, deben guiar los no-justos quienes son más disformes al aspecto divino.

Además, según lo expuesto a lo largo del *Symposium*, los ángeles poseen el afecto amoroso que los colma de la necesidad de volverse y unirse a su origen (en este caso, Dios cristiano); tal unión de un ser creado con su creador concede el máximo bien, al proyectar la perfección no por alcanzar la divinidad, sino por el simple conocimiento de ella que rige el orden jerárquico.

Según lo expuesto específicamente en *Theaetetus* 205d, la jerarquía se dirige por la emanación del conocimiento, cuando los ángeles rodean y circulan a la divinidad creadora y no se mantienen estables —se presentan de múltiples formas—, porque devienen del Dios-Principio y porque, aunque imiten solamente la belleza divina (aspecto de Dios), jamás la igualan. Conforme a esto, los conceptos *revolutio et regyratio* son una brillante exégesis de la teoría del devenir del ser contenida en *Timaeus*, pues las revoluciones son una especie de estadios con mezcla y movimiento creadores que, según las leyes divinas, configuran la naturaleza de las cosas y, por lo tanto, de los ángeles.

Por consiguiente, la apariencia de la jerarquía imita la del universo circular (figura atribuida a la perfección),[64] como la cosmovisión platónica que contempla un movimiento circular-eterno y una disposición desde el centro a los extremos y una división tripartita que se repite para alcanzar un número perfecto.[65]

[64] *Cf.* Pl., *Ti.* 32 b.

[65] Es necesario considerar la influencia de los nueve libros plotinianos, de los rituales y de la adopción del sistema procliano. Dionisio tiene en cuenta el sistema ternario por divisiones: 1.º el mundo angélico (οὐρανία ἱεραρχία, *ourania hierarchia*), 2.º el mundo sensible representado por los miembros de la Iglesia (ἐκκλεσιαστικὴ ἱεραρχία, *ecclesiastike hierarchia*) y el 3.º los miembros del orden sacerdotal del antiguo testamento (νομικὴ ἱεραρχία, *nomike hierarchia*); de modo que el primero sirve como ejemplo (παράδειγμα, *paradeigma*) de los dos siguientes que, a su vez, son la imagen (εἰκών) de la jerarquía propiamente eclesiástica. Este orden tripartita destaca por la dominación del primero que exige obediencia a los dos inferiores y los orienta como vía de comunicación con la divinidad.

Igualmente, adopta las propiedades del aire porque es el nivel intermedio de la creación,[66] se configura utópicamente, se ordena según lo correcto y representa lo óptimo por sus características neutrales; pues, en virtud de dar un ejemplo a través de un ejemplo idealizado, la jerarquía no es un mundo ajeno al humano ni tampoco inalcanzable, sino un modelo idealizado que exhorta visualmente a organizarse como una «república» bien ordenada y regida por la filosofía.

La jerarquía estabilizada por Dionisio procede a una larga tradición de terminologías y órdenes que han intentado clasificar la naturaleza humana y la metafísica; baste recordar los términos οὐσιαρχία (*ousiarchia*), θεαρχία (*thearchia*), ταξιαρχία (*taxiarchia*), ἐναρχία (*enarchia*) y demás presentes en otras consideraciones filosóficas.[67] El término *hierarchia* puede ser considerado como el culmen de la codificación del mundo terreno y angélico: descompuesto en los términos que lo componen, ἱεραρχία éste significa «gobierno sagrado» o, de manera más precisa «gobierno del orden sagrado»; analógicamente en *De ecclesiastica hierarchia* su cabeza, el obispo, se designa con el término ἱεράρχες (*hierarches*) en cuanto es la «cabeza sagrada» o, para decir mejor, «la cabeza de los órdenes sagrados».[68]

Querubín. Dos son las principales teorías propuestas para comprender el orden querubínico: la primera defiende que «querubín» proviene de *cherub* (כרוב) y esta palabra deriva del adjetivo *charob* (קרוב, cercano), de modo que el nombre refiere seres muy cercanos a Dios; la segunda, que *cherub* proviene del asirio *charibu* y que, según la tradición islámica, designa a los genios *cherubes*, zoomórficos y típicos de las puertas de los templos árabes, como en el templo de Nimrod. Sin embargo, más tarde, estas

66 *Cf.* Pl., *ib.* 34 a-b.
67 O'Daly, *Reallexikon für Antike und Christentum*, p. 42: «Den Terminus ijerarciva im Sinne einer sowohl diesseitigen als auch metaphysichen Stufung verwendet erst Ps. Deionysius Areopagita... Ob das Wort eine dionysische Neyprägunt ist... oder bereits im noch nicht christianissierten, kleinasiatischen Teil des römischen Reichs ein Priesteramt bezeichem Konnte, ist offen».
68 Freitag, *Lexikon für Theologie und Kirche*, p. 85: «Das griechische Wort ijerarciva bedeutet heilige Herrschaft».

figuraciones fueron despreciadas por su aspecto multiforme a la manera de esfinges y, a lo largo de la Edad Media, los querubines originales fueron remplazados por los querubines *putti* de aspecto de niño, a la manera de un Cupido.[69]

Dionisio no se inclina por ninguna de estas teorías en la distinción de este nombre,[70] simplemente otorga a los querubines las cualidades principales de las dos, al atribuirles tanto la apariencia zoomórfica, como el aspecto de niños alados, representados como seres cercanos a Dios, multiformes, alados y zoomórficos.

Así pues, dada la definición imprecisa de la figuración de los querubines, se sopesan las características dependiendo de las preferencias del intérprete. Ante esto, la interpretación dionisiaca resulta satisfactoria, pues compensa esta figuración con teoría neoplatónica para otorgar un mensaje moralista según sus consideraciones exegéticas.

Serafín. La figuración del fuego seráfico proviene de la interpretación exegética del aspecto de Dios.[71] El *Talmúd* acepta que el aspecto más cercano a Dios deriva de dos pasajes bíblicos principales: la creación de Adán y la zarza ardiente observada por Moisés en el Sinaí.[72]

Por una parte, el aspecto humano semeja al divino porque deriva de la premisa obtenida en *Genesis* 1, 26, donde Dios tiene aspecto humano porque creó al hombre a su imagen y semejanza. Por otra parte, Dios se manifiesta en forma de fuego, como medio de presentación, ante Moisés quien observó una zarza ardiendo en el monte donde recibió el Decálogo, durante la máxima entrevista con Dios.

[69] *Cf.* Struthers, *Donatello's «putti». Their genesis, importance, and influence on quattrocento sculpture and painting.*

[70] *Vid. CH* VII: *...cherubin vero multitudinem scientiae sive sapientiae effusionem significare aiunt.* [p. 92] Nótese que la definición usa dos términos muy subjetivos: multitud de ciencia y efusión de sabiduría.

[71] *Vid. CH* VII: *Ac sanctorum quidem seraphin apellationem, ii qui hebraeae linguae periti sunt, incendentes sive calefacientes.* [p. 92]

[72] En el tratado de *Berajot* I, 7a, dice que Moisés adquirió en su rostro el fulgor de Dios, por verlo directamente en el Sinaí y, cuando descendió con los suyos, los israelitas incluso le temían.

Dionisio no repite a ciegas estas figuraciones, sino que las justifica precisamente con pasajes bíblicos del libro de *Isaias*; el profeta es el primero en describir la figuración del serafín, mientras que el Areopagita la encamina a una propuesta aunada con el dogma neoplatónico, de tal manera que constituyó una nueva teoría demónica a base de exégesis y de sus propias innovaciones propias, al distender los tópicos y sus atributos. En efecto, el aspecto del fuego es el más cercano a Dios (y no propiamente el verdadero aspecto de Él), porque ilumina a través del obscuro camino (como la alegoría de la caverna), es incognoscible, incontenible y omnipresente (como el demiurgo de *Timaeus*) y porque tiende a iluminar, purificar y perfeccionar (según las triadas plotinianas).



Ángel del arcabuz. *Laeiel Dei*,
anónimo (Maestro de Calamarca), *c.* XVII. Iglesia de Calamarca, La Paz.
La tradición angelológica se adapta en su iconografía a cada espacio y a cada tiempo.

Ángeles. Los ángeles cumplen las cualidades de un ciudadano correcto según lo planteado en la *Respublica*. Dionisio coloca a los ángeles como el mejor ejemplo a seguir para el hombre; los ángeles tienen una vida de filosofía, cuando practican, aprenden y enseñan las virtudes para alcanzar el verdadero conocimiento,[73] de tal forma que recrean utópicamente el sistema ideal de cooperación y régimen aristócrata; incluso utilizan y se valen de la mayéutica para indagar con humildad acerca de lo que conocen o no. Asimismo, libres de toda «mezcla tiránica», desconocen la anarquía y la soberanía y,[74] a causa de su excelencia, fungen como músicos y adoradores.[75]

Siguiendo fielmente la *Respublica*, cada ángel posee la libertad manifestada en su libre albedrío, reboza de un aspecto vigoroso, fuerte y ejercitado para poder desempeñar funciones de guarda y previsión de las leyes,[76] entre otras cualidades virtuosas y ejemplares.

Con estas inclusiones platonizantes esta jerarquía resulta perfecta por su unidad, obediencia y justicia en cada una de sus par-

73 *Vid. CH* VII: *Non enim ad ipsum statim verba dirigunt, interrogantes «quare rubra sunt vestimenta tua», sed prius inter se haerentes inquirunt, ut ostendant quidem se discendi avidas et divini operis scientam cupere...* [pp. 98 y 100]

74 *Cf.* Pl., *R.* 583 a.

75 *Cf.* Pl., *ib.* 607 a. Para un mayor acercamiento a los ángeles músicos, su historia y recepción en México, *cf.* Moreno, «Ángeles músicos en México».

76 *Cf.* Pl., *ib.* 405 a-e.

tes, porque cada miembro cumple satisfactoriamente su función al practicar la fortaleza, la prudencia, la moderación y la justicia. Debe contemplarse esta jerarquía dionisiaca como un ejemplo y modo de vida a seguir, a pesar de que difícilmente se desligue de las imágenes figurativas porque éstas han sido el modo efectivo de transmisión de este dogma filosófico.

Arcángel (*maláj hagadól*). La tradición judía ortodoxa reconoce la existencia de seres intermedios y, aunque evita concederles culto, reconoce su labor a favor de los hombres. El *Tanáj* (תנך), principal fuente judía, las exégesis, *Mishná* (משנה) y *Guemará* (גמרה), contenidas en el *Talmúd* (תלמוד), sobresalen como las fuentes argumentativas principales y encomiásticas de la demonología judía. Dentro de tal *corpus*, abundan las referencias, descripciones y pasajes angelológicos, pero escasean exégesis para definir el culto angélico judío conformado en una tradición tan condensada de figuraciones, sin desenvolver su misterio figurativo. En efecto, la tradición judía reconoce que los ángeles fueron creados antes que la humanidad, destacan como superiores por su cercanía con Dios, auxilian como cortejo divino y como medio por el cual se honra a la divinidad.

El contenido de los libros de la *Cábala* (קבלה), el *Sefer haietzirá* (ספר היצירה) y el *Zohár* (זוהר) aportan una visión completa aunada al misticismo acerca de los seres intermedios o setenta y dos genios, como ahí se define. Basta mencionar el catálogo de ángeles relacionados con símbolos astrológicos, elementos y metales que, al ser interpretados de cierta manera, conceden bienes o males. No obstante, debe reservarse el uso de esta fuente como un auxiliar o testigo de la profusión y diversificación de los datos bíblicos cuyo cimiente es reinterpretado y configurado de múltiples formas.

El orden de «arcángel» nace por la traducción de los términos hebreos *maláj hagadól* (מלאך הגדול) y *sharím harishoním* (הראשונים סירש) que aparecen en distintas partes de la *Biblia*,[77] cuando Ra-

[77] *Cf. Tb* 12, 15. En realidad, en la *Biblia*, para denominar a los seres intermedios hay muchas variantes: el «ángel del Señor», «el ángel de elohim», «el ángel de la muerte», «el ángel-elohim» y «el ángel ministro». Las concordancias de Wilhelm Gesenius y James Strong son la principal herramienta para identificar, localizar y comprender los nombres de los ángeles.

fael se presume como uno de los siete ángeles-ministros (*sharím harishoním*) o cuando Miguel es honrado uno de los tres ministros con especial cuidado del pueblo judío.[78] En efecto, la palabra «arcángel» intenta adoptar en la raíz (*arch-*) la original connotación del adjetivo *gadól* (גדול) o *rishoním* (ראשונים) que refieren grandeza, superioridad o liderazgo.

Sin embargo, en los cantos, loas y alabanzas litúrgicas, Rafael, Gabriel y Miguel son alabados como los ángeles plenamente reconocidos del pueblo judío, al presentarse como los principales jerarcas divinos.[79] A comparación de estos tres «ángeles oficiales» asimilados por nuestra tradición judeocristiana, el *Tanáj* contiene otros nombres ambiguos de seres superiores que no fueron conservados como seres angélicos, sino como términos obscuros que, al ser inexplicables, carecen de reconocimiento porque, como actualmente se sostiene, refieren pueblos míticos, linajes de grandes cualidades o enemigos temibles de épocas anteriores a los grandes patriarcas judíos.

Como los *Nefilim*, que la *Vulgata* traduce como gigantes; los *Anakim*, en *Gn* 26, *Nm* 23, *Dt* 2, 10 y *Jc* 10, vencidos por Caleb; los *Emim*, *Dt* 2, 10 y *Gn* 14, 15, que habitaron la tierra de Moab y los *Giborimo* o *Rephaim*, *Sb* 21, 15-16, 20-22 y *Cr*. 20, 4, 6 y 8, de fuerza inmensa. Aunque algunos consideran estos nombres parte de la tradición demónica, al colocar, sobre todo, a los *Nefilim* como los hijos de ángeles y humanas, mencionados en *Gn* 6, 4 y en *Nm* 13, 33, nadie ha esclarecido estos términos ambiguos. Por su parte, el rabino Moshe Weissman en sus comentarios al *Midrash* afirma que en el segundo día de la creación, Dios creó cinco grupos de ángeles: los *Erelim*, los *Malajim*, los *Seraphim*, los *Cherubim* y los *Hashmalim*, pero no delimita sus funciones, ni sus atributos.[80]

La tradición dionisiaca no da cuenta de la ambigüedad del nombre *arcángel* y lo justifica con base en el neoplatonismo, al

[78] *Cf. Dn* 10, 13; *Jos* 5, 13-15 y *Ap* 12, 7.

[79] *Cf.* La *Kehilá* de Yom Kippur y los cantos angélicos del *Arvit* del sábado. El *Talmúd*, en el tratado de *Berajot* 1, 4b, especifica que en *Is* 6, 6 se da a entender que Miguel es superior a Gabriel, porque vuela con la mitad del esfuerzo con que el segundo lo hace.

[80] *Cf.* Weissman, *El Midrash dice*, p. 13.

entender como canónico un término ajustado a las locuciones hebreas que, en su propio contexto temporal, ya era considerado un tipo de ángel específico.

Bienaventuranza. El concepto de felicidad o bienaventuranza se hereda a partir de la síntesis plotiniana en el Logos IV (40) de las *Enneades*; la εὐδαιμονία no es un concepto apropiado para los hombres puesto que deben superar su esencia humana (pasiones, afecciones, sensaciones) para alcanzar la verdadera felicidad. En este sentido, los ángeles son seres «esforzados o diligentes» (σπουδαῖος, *spudaios*) que hacen uso de la φρόνησις que lleva a lo absoluto y, de esta manera, se vuelven seres superiores en su natural estado demónico para alcanzar la semejanza del Uno-principio. En efecto, la bienaventuranza es el estar en comunión con el Dios-absoluto,[81] esto mismo es imitado por los ángeles y enseñado al hombre como el camino a Dios a través del culto de su propia alma.[82]

Dios-bestia. Puede orientarse el estudio de las figuraciones zoomórficas a partir de los estudios posteriores y su modo de interpretación. Una importante interpretación se debe al filósofo Nietzsche quien afirma que los dioses originariamente fueron las bestias mismas de los sacrificios, ya que, al no conocer el verdadero aspecto de un dios, los hombres prehistóricos atribuyeron el objeto-animal del culto al propio dios, de manera que los dioses eran configurados con animales correspondientes a sus característicos ritos: Júpiter-águila, Marte-toro, Venus-jabalí, Juno-pavo real, Deméter-caballo, Apolo-cisne, Atenea-lechuza, Asclepios-serpiente.[83]

La influencia fenicia de carácter bestial en las culturas europeas se revela a partir de la figuración del monstruo Fanés

[81] *Vid. CH* IV: *Nam cum se ad imitandum deum spiritualiter intelligibiliterque componant ... merito uberiore illius participatione beatae sunt.* [p. 78]

[82] En el Logos II (19) de las *Enneades* de Plotino, se especifica que los estadios ascendentes para el hombre son los que se contemplan en *Smp.* 202 e: θνητός-φιλόσοφος-σοφός-δαιμόνος-θειός. De aquí podría haber surgido la concepción actual: un hombre anhela convertirse en ángel para después alcanzar el grado divino.

[83] *Cf.* Nietzche, *op. cit.*, cap. 5, «Elementos semíticos».

(Πρωτογόνος), uno de los dioses primordiales, que, mencionado en los himnos órficos, es descrito como un dragón con cabeza de toro, de león, de cabra y de serpiente, con alas y hombros dorados y transportado en una cuadriga alada tirada por caballos. Esta figuración resulta semejante a los querubines-zoomórficos hebreos, en cuanto a tipología y en cuanto a interpretación naturalista, debido a sus cualidades resaltadas. Massimo Cacciari afirma que el hombre admira en los animales las cualidades que desea poseer o de las que, en definitiva, carece, al colocarlas como iconos representativos de divinidades: por ejemplo, la fuerza de un toro, la velocidad de un caballo, la tenacidad de un león o la perspicacia de un águila.[84] Los ángeles relucen vigorosamente con estas cualidades admiradas y deseadas por el hombre.

Lares, penates (*apoteosis* a ángel); larvas, lémures, manes (inducción del bien y el mal). Para entender la unificación de las teorías demonológicas, Apuleyo brilla como canon medioplatónico a través de su obra *De deo Socratis*, en la que expuso una excelente conciliación y unificación del sistema demonológico que satisfacía las necesidades religiosas de su tiempo, el culto y la comunicación con los dioses, las señales divinas y la protección extra-humana.

Dionisio heredó la concepción colectiva, también manifiesta en Apuleyo, respecto a los seres intermedios, pues ambos autores creen en un «demon»: ser animado, dotado de ciencia, con alma susceptible a lo pasional, aéreo en apariencia y eterno, características coincidentes por el basamento platónico en ambos.[85]

A partir de la teoría de Apuleyo, se desencadenan nuevas líneas de interpretación, puesto que la demonología latina de los seres intermedios engloba a los démones provenientes de las almas de los muertos (lares, lémures, penates, manes) que se vuelven parte de los genios romanos con influencia e intervención en el mundo de los vivos y que posteriormente encuentra su definitiva representación en el alma humana que concluye su elevación

[84] Dionisio establece una exégesis bien definida e interpreta muy ingeniosamente cada cualidad animal con una filosófica. *Vid.* pp. 150-7.

[85] *Cf.* Apul., *De deo Socr.* I-IV.

como numen angélico *post mortem*.[86] Las características folclóricas del demon latino revelan las nuevas interpretaciones que pasaron a formar parte de la novedad dionisiaca. Por ejemplo, la innovación a partir de la creencia de un *genio-nous-demon* (*genius*, de la raíz *gen-* «que precede a la procreación») recae en un espíritu nacido junto al alma humana y que, a modo de *manes*, protegía el linaje. Este dogma, al ser reconfigurado, dio peso al demon unipersonal, posteriormente conocido como ángel de la guarda o ángel guardián. Aunque esto sea una adición *a posteriori*, Apuleyo destaca por reconocer una demonología romana propia y al manifestar la gestación temprana de una novedad iconológica, presente desde el Areopagita hasta su canonización con santo Tomás de Aquino.

Luz. La figuración de luz permanente en la historia de la humanidad refiere casi siempre significados positivos y divinos. La contemplación de la luz en *De coelesti hierarchia* sobrepasa la explicación naturalista cuando Dionisio propone una interpretación espiritual; es decir, la contemplación con el alma que remite a la ascesis de la dialéctica. Dionisio propone «la tiniebla-mística», característica de su sistema filosófico, donde la luz iguala a la tiniebla al no exponer nada por sí misma, de tal modo que tanto la luz como la obscuridad perviven como cosas incontenibles, incomprensibles y llenas de la nada (no-ser).[87] En el libro I de la *Theologia mystica*, el Areopagita expone que la figuración de la luz significa la unión con un dios totalmente desconocido, quien invita a abandonar —platónicamente— los conocimientos sensibles e inteligibles,[88] para entrar en total comunión con Él. Consecuentemente, la figuración de la luz es una cualidad propia

[86] Plutarco creía que después de la separación del alma-cuerpo (muerte) a causa de sus virtudes, el alma podía ser elevada al rango de genio, hecho que da paso a otras tradiciones y creencias folclóricas, *cf. De genio* 23, 593 d-e. También Platón creía que un hombre bueno merecía un alma demónica inmortal y esencial, *cf. R.* 540 b-c.

[87] *Cf.* Toscano y Ancochea, *Místicos neoplatónicos*, pp. 57-9.

[88] En efecto, el conocimiento verdadero no puede conocerse; la visión es el sentido privilegiado para contemplar la verdad, por ello la luz es intermediaria entre lo visible y lo invisible. *Cf. R.* 508 b-c.

de los ángeles que denota la comunión con el Dios-Único y les confiere por sí misma la naturaleza de la participación divina.

Con dichas observaciones, queda evidenciado el desarrollo de la teoría de la «visión solar» de Plotino, en *Enneades* VI, 9-10, donde cualquiera entra en comunión con el Dios —aunque no lo toqué, ni se vuelva uno mismo con Él— por la conexión de la luz que emite y que conecta, de alguna manera, el ojo (contemplación del alma) del ser inferior contemplante con el ser superior contemplado.[89]

Morfología (écfrasis de *Timaeus* y los cinco sentidos). A lo largo del capítulo XV, Dionisio hace una excelente descripción acerca de la apariencia humana de los ángeles. Propiciada por el resultado de la imitación de «la creación del hombre» contenida en *Timaeus* 72 e-79 a;[90] pero las cualidades físicas de Dionisio son empatadas con conceptos subjetivos.

La boca y postura erecta representan el dominio para mandar (ἀνδρεία); los ojos, la nariz, las orejas, la boca, los dientes, los párpados y las manos como los sentidos inteligibles, sugieren la capacidad de discernir lo bueno de lo malo (dialéctica platónica); el corazón, el fuego vital; los hombros, el pecho, las manos, los brazos y la espalda, la fuerza y la contención de las virtudes (φρόνησις); la alas simulan la separación del cuerpo y del alma; los pies descalzos, la desnudez y el aspecto juvenil sugieren la belleza del alma, la pureza de la creación y la liberación.[91]

Tronos (*sedes*). De los textos bíblicos *Epistula ad Colossenses* 1, 16-17 es la única y principal fuente donde se mencionan los *throni* como una especie de ángeles; las fuentes restantes son de carácter exegético como la descripción en el libro de *Daniel* 7, 9-10. Con todo, según la interpretación de la recepción clásica,

[89] *Cf.* Cacciari, *op. cit.*, pp. 15-30.

[90] Dionisio recoge el modo ideal de descripción platónica: de lo general a lo particular, de arriba hacia abajo, de mayor a menor, de la unidad a la multiplicidad. *Cf.* Platón, *Diálogos* VI, p. 141.

[91] El neoplatonismo no considera atributos para ninguna de sus figuraciones, por ello no encontramos concordancia de los «instrumentos angelicales» con el verdadero dogma neoplatónico. Por su parte, la desnudez-bautismal, como lo cree Mircea Eliade, implica una imagen paradisiaca: integridad y plenitud, pues la ausencia de vestidos (imágenes y símbolos) va ligada a la perfección.

puede conjeturarse que la descripción de los ángeles-trono en *De coelesti hierarchia* se empata con la figuración de las *sedes* y su simbolismo, porque el acto de sentarse en un trono funciona como emblema de poder y control superior (*praesidens*). Quizá los receptores de la tradición dieron pie a la conservación de los ángeles-trono por sus características iconográficas y la incidencia de tal iconografía en las culturas.

Sorprende cómo los ángeles-trono son descritos por Dionisio como un asiento que carga a Dios o como una carroza celeste, que recuerda la *sella curulis* romana, en la que, en tiempos de la republica romana, se sentaban los hombres con *imperium*, como el *consul*, *pretor*, *magister equitum*, *dictator* y *flamen Iovis*; asimismo, los jefes militares tenían derecho a la *sella castrensis*.

Los ángeles sugieren un elemento de poderío representativo del ambiente socio-político y, aunque este emparejamiento pudo haber sucedido de manera inconsciente por las concordancias interculturales, no hay que pasar por alto las múltiples concordancias terminológicas heredadas para referirse a los ángeles; como «magistrados», «jefes», «guías», «potestades» y «dominaciones», denominaciones que testifican que los ángeles fueron moldeados a imagen de un hombre poderoso y respetable según el contexto del exégeta o interprete.



Grabado sin título, Carlo Maratti, 1670.
Nótese el motivo del «ángel guardián» apropiado para un obsequio como motivo ornamental.
Esto demuestra la múltiple usanza de la iconografía angélica y las creencias colectivas.

II

Advertencia final

A modo de conclusión, debe recordarse que la composición de los elementos de la jerarquía dionisiaca ofrece tradiciones configuradas a lo largo del tiempo y unificadas homogéneamente, según la interpretación del exégeta a partir de su contexto y según la recepción colectiva de la angelología. La obra angélica del Areopagita logró trascender y fue bien recibida por los teólogos y estudiosos renacentistas por haber sido fundamentada con reinterpretaciones y adopciones del neoplatonismo que invitan a la práctica de las virtudes y al encuentro con la triada perfectiva. Efectivamente, esta jerarquía brilla por su valor social, moral y anagógico.

Después de haber atisbado en el catálogo la conformación y *crasis* (κράσις) de los elementos teológicos y filosóficos, conviene atender las citas bíblicas para definir y entender mejor las premisas angelológicas dionisiacas, además de precisar ciertas pautas fundamentales para una lectura integral del texto angelológico.

Primeramente, debe entenderse, como el Areopagita mismo reflexiona, que la denominación ángel puede concederse a través de dos tipologías: por funcionalidad y por naturaleza. Mientras que el término *per se* es aplicado más a la tipología de naturaleza (los ángeles como esencias intermedias), algunos profetas, personajes o incluso animales también reciben esta denominación en las Escrituras por la labor mediadora, ya sea destructiva o ya sea benéfica, de Dios hacia el hombre.

El cognomen angélico es aplicado, en su significado pleno o simple, a personas que transmiten mensajes como *Jb* 1, 14 y *Lc* 7, 24 y 9, 52; por su función mediadora con la divinidad, a los profetas, sacerdotes y líderes elegidos, como en *Is* 42, 19; *Ml* 3, 1 y 2, 7 y *Ap* 1, 20. Raramente, puesto que es inusual al término moderno de ángel y por ello conlleva a confusión, se aplica la denominación a objetos y animales, como en *Ex* 14, 19 cuando se concede el nombre a la columna de aire o a las plagas que castigan al pueblo egipcio o al ángel que castiga al hombre en *2 Sm* 24, 16-17.

Por supuesto, como se ha consignado con anterioridad, debe reconocerse que el término «ángel» también expresa dos jerarquizaciones opuestas que dividen el mundo en tres partes. Dios es el máximo jerarca que encabeza el cosmo, en tanto que los «ángeles» [por naturaleza] son el medio intercesor entre el mundo celeste y el mundo humano y los «ángeles» [por funcionalidad] son los hombres elegidos como los jerarcas del mundo sensible o terrenal. Si bien la denominación es tan «inestable y ambigua» debe tenerse cuidado con las dos tipologías implicadas y la función en cada una de sus variantes.

La principal forma de describir a los ángeles debe establecerse por su eternidad, su diversidad, su incorporeidad y su capacidad de asumir formas materiales como las fuentes principales lo estipulan; sin duda, la intercesión de Dios hacia el hombre es el primer cometido angélico que se expresa en casi todas las referencias dentro de la *Biblia*.

En cuanto a la naturaleza angélica puede consultarse *Mt* 22, 30 donde se explica que los ángeles no se reproducen como los humanos porque son creaciones directas de Dios, por lo tanto carecen de género; en *Hb* 12, 22 se menciona la participación de los ángeles como psicopompos después de la muerte del hombre, por lo tanto cumplen una labor anagógica y, según *Hb* 1, 14, deben ser considerados «espíritus ministradores»; en *Ne* 9, 6 y *Sal* 148, 2 se define que los ángeles no existen desde siempre, sino que tienen un origen definido por su creación, *Col* 1, 16-17, y sin embargo no mueren, por lo tanto son creados, eternos y preceden al género humano según *Gn* 1.

A partir de la premisa de *Lc* 24, 37 y *Col* 1, 16 debe entenderse que los ángeles o espíritus no poseen cuerpo físico, aunque a veces se presenten con formas diversas para comunicar sus señales a los hombres, como un esplendor y llamas en *Mt* 28, 2, como viajeros o ermitaños en *Hb* 13, 2, como plenos seres intermedios en *2 R* 6, 17, como un ser de metal, piedras preciosas y relámpagos en *Dn* 10, 5, como un movimiento estruendoso en *Mt* 28, 3 y *Lc* 24, 4 y como seres alados multiformes y zoomórficos en *Ap* 4, 6 e *Is* 6, 2.

No obstante todas estas diversas representaciones, los ángeles suelen adoptar un aspecto humano y a veces conviven con los hombres sin que denoten su honor, como la entrevista con Abraham en *Gn* 18 y la salvación de Sodoma y Gomorra cuando aconsejaron huir y no ver la destrucción; por lo tanto, aunque la figura angélica en *Za* 5, 9 pueda parecer ambigua en género, los ángeles muy frecuentemente adoptan una forma masculina, jovial y brillante, como el ser descrito en *Mc* 16, 5, que anuncia la resurrección de Cristo en su sepulcro.

Así pues, según el criterio antropológico para ubicar e identificar los ángeles respecto la naturaleza material del hombre, a partir de *2 Sm* 14, 20 y *Mt* 24, 36 debe definirse que, aunque los ángeles aventajan en el conocimiento de Dios al hombre, no son omniscientes; a partir de *Sal* 103, 20 y *2 Pe* 2, 11 que, aunque superan en fuerza al género humano y rebosan de cualidades inigualables, no son omnipotentes y a partir de *Dn* 9, 20-23 y 10, 11-3 que, aunque pueden presentarse en diferentes lugares y no necesitan un cuerpo físico, no son omnipresentes. Omnipotencia, omnipresencia y omnisciencia son virtudes exclusivamente propias de Dios y los ángeles pueden ser partícipes de ellas porque llevan los misterios divinos a los hombres; sin embargo, no las adquieren.

En cuanto a tipología angélica, sin ignorar la jerarquización propia de cada orden que concede un rango diferente, se establece que los ángeles se dividen en dos tipologías inmediatas por su libre albedrío; los elegidos por Dios (los obedientes) y los maléficos para el hombre (los no obedientes). Ha de enfatizarse que los ángeles generalmente no impulsan al hombre para cometer

actos buenos o malos, sino que algunos cumplen obedientemente la voluntad de Dios y por ello fungen como los encargados de conceder los favores divinos a los hombres elegidos. En cambio, los ángeles «malvados» por su desobediencia se oponen a la prudencia divina.

Los ángeles obedientes son definidos como los «santos», «sagrados» o «elegidos» en *1 Tm* 5, 21, *Mt* 25, 30-32 y *Mc* 8, 38 porque gozan de la contemplación y conocimiento de Dios y mantienen el privilegio de morar el cielo, según se confirma en *Mt* 18, 10 y *Mc* 13, 32. Los ángeles rebeldes son reconocidos en *Ef* 6, 12, *Mt* 25, 41 y *2 Pe* 2, 4 como los oponentes a la voluntad divina y a estos suelen atribuirse características negativas.

Al definir propiamente la funcionalidad angélica, no debe olvidarse el supuesto principal de intercesión y comunicación de la divinidad con el hombre; no obstante, puede destacarse según la fuente bíblica los distintos cometidos angélicos. En primer lugar, puesto que el Areopagita da énfasis de la cualidad adorativa y contemplativa en los primeros órdenes, ha de consignarse primeramente la tarea de adorar, alabar a Dios y participar en las oraciones del hombre; como el cortejo celeste en eterno coro (*Is* 6, 1 y 3 y *Ap* 4 y 5) y la intercesión de las plegarias entre el pueblo de Israel y Dios (*Dn* 9, 20-21 y *Hch* 12, 1-10). En segundo lugar, la revelación y protección otorgada por los ángeles sobresale por su intervención directa con el hombre y la importancia de sus acciones en el futuro: como la revelación a Moisés (*Hch* 7, 52) y la protección de Daniel de las fieras (*Dn* 3 y 6). Guía y auxilio deben ser remarcadas por la provisión de la fuerza espiritual y física en las necesidades y en las adversidades: como los ángeles que advirtieron a José del nacimiento del mesías (*Mt* 1), la liberación de los apóstoles de su cautiverio (*Hch* 5, 2 y 12, 1-7) y la comida que Agar necesitaba (*Gn* 21, 17), así como Elías (*1 R* 19, 6) e incluso al mismo Jesús en su retiro al desierto (*Mt* 4, 10-12).

Finalmente, una de las funciones más prominentes en los textos y tradiciones orales posteriores indudablemente corresponde a su papel como psicopompos o reafirmadores de la voluntad. Como ejemplos máximos, recuérdese a Jesús que fue auxiliado

en el desierto para librarse de las tentaciones (*Mt* 4, 11) y la conducción del alma *post mortem*, cuando el espíritu de Lázaro fue acompañado por seres angélicos (*Lc* 16, 22).

En suma, la lectura del Areopagita ha de considerarse integral cuando sean confrontadas las fuentes y las diversas citas que demuestren o ejemplifiquen las premisas angelológicas. Atender la liturgia es uno de los primeros y más importantes peldaños en el conocimiento y análisis de la angelología sin importar la variante en cuestión. Si bien, el autor ha seleccionado la información que le parece conveniente, la lectura análoga entre la *Biblia* y *De coelesti hierarchia* propiciará mejores definiciones y mayores enseñanzas para sus receptores, según el escrutinio de la diversidad angélica, la dialéctica de las figuraciones y el énfasis de la nomenclatura, tipología, funcionalidad y naturaleza de estos seres intermedios.

Otra de las premisas más destacables del texto es la unificación análoga de las jerarquías tratadas por el teólogo. El emparejamiento de la jerarquía celeste y la eclesiástica no sólo se fundamenta por su contraposición terrena y etérea, sino también por la explicación, como símbolos especulativos, del mundo angélico, de la imagen celeste y del conocimiento de la divinidad. En efecto, baste recordar los siguientes aspectos para una lectura simultánea.

- Los tres niveles de ordenamiento areopagítico se ven guiados por la obediencia de la voluntad divina, sólo de esta manera podrá conseguirse el orden adecuado o ideal, como si se tratara de una república platónica donde los superiores rigen virtuosamente a los inferiores. Esta cualidad de sumisión de los mandatos divinos es común a muchos pensamientos, por ello también encaja con las premisas estoicas, que estipulan que cada parte procede a efectuar lo que convenientemente le corresponde: τὰ ἑαυτόν πράττειν.[92] En efecto, la jerarquía celeste será el intermedio entre

[92] Sobre todo en *CH* III, 1-2. Asimismo en *EH* I, 2: «El jefe del orden jerárquico, conforme a su esencia, a su capacidad proporcionada y a su puesto, de una parte viene iniciado a las cosas divinas y deificado (τὰ θεῖα καὶ θεωθῆναι), por otra parte transmite a sus subordinados, según los méritos de cada uno (μεταδοῦναι κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ), la santa edificación recibida por Dios; los miembros subordinados a la vez, por una parte siguen los superiores, por

el conocimiento y disposición divina (θεσμός, *thesmos*, ley divina que asigna las funciones según sus méritos a cada uno) para que sea imitado en la jerarquización eclesiástica, de modo que la participación de los misterios divinos sea practicada según un sistema definido, presente ya desde *Elementa theologiae* de Proclo.

- Respecto a la tipología jerárquica, debe atenderse los conceptos principales que guían las definiciones y clases angélicas. La función principal del sistema recae en la obediencia guiada por la transmisión de la luz y la participación del conocimiento divido, la φωτισμός compete a todos los miembros y progresiva, continua y abundantemente tiende de lo superior a lo inferior. Así como el neoplatonismo define, la ἕνωσις, unidad absoluta, corresponde a los niveles angélicos superiores por su rango noble: σεραφίμ (*seraphim*), χερουβίμ (*cherubim*), θρόνοι. En tanto que los niveles intermedios gozan de la eterna convergencia de los niveles extremos y de la transmisión de la luz φῶς μεταδίδωσι (*phos metadidosi*). Y los niveles inferiores se identifican por la ἀμυδρόν, la reducción o degradación del conocimiento de la luz por las cualidades menos capaces de los transmisores. Recuérdese que a menor distinción, la luz adquiere formas más apropiadas para sus receptores; los grados superiores (ἑνοειδεῖς, *enoeideis*) gozan del inmediato conocimiento divino, en cambio los inferiores (πολυειδεῖς, *polyeideis*) han recibido el conocimiento a través de la multiplicidad de la derivación de la luz única (μονή).

- En efecto, la jerarquía eclesiástica imita imperfectamente a la celeste y es dividida en dos ordenamientos configurados por tres niveles: obispo (ἱεράρχες), sacerdote (ἱερεῖς, *hiereis*), diácono (διάκονοι, *diakonoi*) y, en segundo lugar, monjes perfectos (τέλειοι μοναχοί, *teleioi monachoi*), iluminados (πεφωτισμένοι, *pephotismenoi*) y los que están en proceso de purificación (καθαιρόμενοι, *kathairomenoi*, o bien καθηχούμενοι, *kathechoumenoi*). Por lo tanto, en estos dos sistemas la analogía principal es precisada por el

otra parte dirigen los miembros inferiores hacia lo alto; estos últimos en fin, progresan y en cuanto les es posible guían a los otros. Gracias a esta armonía divina propia de la jerarquía cada miembro participa en cuanto puede, de la verdadera belleza, de la verdadera sabiduría y del verdadero bien».

mismo concepto de justicia, la transmisión de la luz, la división progresiva y la correspondencia del magisterio.

La comprensión de la jerarquía celeste debe estar siempre ligada a la eclesiástica, puesto que pueden destacarse seis características análogas y recíprocas que retroalimentan cada concepto y cada funcionalidad:

(1) El concepto de jerarquía es el mismo en ambas teorías, un ideal de dominación y obediencia donde la justicia otorga a cada uno lo merecido para conseguir la imitación de Dios.[93] La justicia debe ser entendida según dos doctrinas, la platónica y la estoica: *(a)* la platónica (*R*. IV): en parte, por las tres partes del alma humana y, por otra parte, las partes de la *polis* que aparecen subordinadas y sometidas a los más aptos, más capaces y más prudentes. En el caso del alma, la parte irascible y la concupiscible obedecen a la racional. Es decir, la parte inferior no debe pretender mandar sobre la parte superior, pues engendraría lo opuesto de la armonía y resultaría inadmisible con el orden del alma humana y de la polis. *(b)* La estoica, según los principios de la *stoa*, la justicia es la virtud que atribuye a cada uno lo suyo. Consecuentemente, Dionisio aplica a Dios ésta concepción de la justicia: Dios asigna a las varias clases lo que merecen según sus méritos y grados; por lo tanto, la iluminación corresponde al grado jerárquico.

(2) La jerarquía eclesiástica imita a la celeste en cuanto puede. Tanto en su configuración ternaria como en su ordenamiento

[93] *Cf. EH* 1, 3: «Según nuestra venerada y sagrada Tradición, cada jerarquía está representada por todos los sistemas racionales de los sagrados miembros subordinados (ὑποκειμένον, *hypokeimenon*), del conjunto más general de los sagrados miembros de uno o de otro orden jerárquico, cualquiera que éste sea. Nuestra jerarquía puede estar definida como la estructura que comprende todos sus miembros sagrados, y en efecto lo es. Si divino jefe, el obispo, que precisamente de la jerarquía toma su nombre, en su iniciación (τελεούμενος) participa de todas las prerrogativas más sagradas que le son propias. Como quien habla de la jerarquía contemporáneamente en el orden entero de todos sus miembros sagrados, así quien habla del obispo se refiere al hombre poseído por Dios (ἐνθεός, *entheos*) y divino, que posee todo el conocimiento sagrado y en el cual toda la jerarquía relativa alcanza la propia pura iniciación y se reconoce».

degradante y descendente, los dos sistemas obedecen al sistema metafísico de Porfirio que reconoce tres niveles de elementos: ὕπαρξις, δύναμις o ζωή y νοῦς. La influencia de la perfección del número tres en *Enneades* es crucial para el entendimiento de la disposición dionisiaca.

(3) La estructura general de la jerarquía celeste. Es una codificación racional de los varios órdenes angélicos, se basa en las leyes del sistema procliano. La característica de la jerarquía eclesiástica es la ternaria, tres clases principales, cada una de las cuales a su vez está compuesta de tres órdenes. Puesto que las esencias angélicas son meramente inteligencias (νόες) puras, absolutamente incorpóreas, quien quiera elevarse, debe pasar de los símbolos a realidades más altas a través de la estructura ascendente y progresiva.

(4) Las leyes reguladoras de las jerarquizaciones. En ambas configuraciones ha de identificarse la transmisión del conocimiento a partir de la alegoría de la iluminación; la deificación a partir de la imitación (justicia) de Dios;[94] y, la iniciación a partir de la contemplación y del cumplimiento de los misterios.[95] Asimismo, la distribución de la luz se guía según los méritos, los rangos de cada orden y la edificación del alma a partir de la imitación de las virtudes platónicas.

(5) La cualidades de ambos ordenamientos. Las relaciones que recorren entre los seres inmediatamente inferiores, los grados inmediatamente superiores y los seres del mismo grado están caracterizadas por el amor recíproco (ἔρως, *eros*): los primeros están representados por la providencia (πρόδοσις), y por la trans-

[94] *EH* I, 3: «El fin común de cada jerarquía consiste en el amor asiduo a Dios y las cosas divinas, santamente realizado cuando se está poseído por Dios mismo y se reduce a una unidad (ἐνιαίως), y primero todavía, en la refutación tal e irreversible de las cosas opuestas, en el conocimiento de los seres en cuanto tales, en la contemplación y el conocimiento científico (ή γνῶσις τῶν ὄντων) de la verdad sagrada, en la participación, animada por Dios, a la perfección semejante al uno, en la transmisión a otros, en cuanto es posible, de la contemplación del uno mismo, que nutre intelectualmente y deifica (θεοῦσα) a todos aquellos que se aplican».

[95] *Cf.* *CH* II.

misión (μετάδοσις), los segundos por la participación (μετοχή, *metoche*, μέθεξις, *methexis*, o μετουσία, *metousia*) y por la conversión (ἐπιστροφή, *epistrophe*), los terceros por la correspondencia recíproca (ἀλληλουχία, *allelouchia*).

(6) Finalmente, no deben obviarse los aspectos concomitantes a cada texto. El simbolismo sacramental que funciona principalmente de forma anagógica; la tradición secreta puesto que sólo los aptos y los elegidos podrán ser partícipes de la transmisión del conocimiento divino y la teúrgia, como el cumplimiento de las obras divinas, a través de la iluminación dada por el conocimiento divino y su imitación.

En resumen, cada sistema jerárquico está caracterizado por la ordenada disposición (τάξις) de sus sagrados miembros: mientras, los miembros inferiores permanecen subordinados a los superiores, estos últimos ejercitan una función de guía en confrontación con los primeros, transmitiéndoles la luz proveniente de Dios. La distribución del conocimiento divino y la transmisión de la luz según cada rango y cada orden es el factor primordial para conseguir la armonía del sistema dionisiaco.

Una vez consideradas las anotaciones anteriores, ha de reconocerse la misma humildad expresa por Dionisio respecto al conocimiento de los misterios divinos y ha de establecerse siempre una lectura guiada por su funcionalidad y su intertextualidad respecto a otros textos y otros pensamientos filosóficos siempre unidos a múltiples tradiciones.

Los ángeles, conforme lo que Dionisio estableció, son los *exempla* idóneos para el hombre y, aunque sean esencias consideradas no humanas, enseñan a ser más humanos, a partir de la imitación de las cualidades óptimas del hombre, al seguir la justicia divina como principal virtud rectora. En consecuencia, los dos sistemas intermediarios poseen la purificación, la iluminación y la perfección.

Si atendemos bien este libro y comprendemos la intención dionisiaca, no debemos seguir a los ángeles, ni adorarlos, ni temerles, ni admirarlos como divinidades alternas, más bien, debemos ser como ellos: hombres conscientes de lo justo, aspirantes a lo ópti-

mo, seres racionales, jueces imparciales, ciudadanos participativos, alumnos y maestros, preceptores del bien y amantes de las virtudes.

Este orden jerárquico no enseña un culto sin sentido, sino imágenes propagandísticas que sostienen nuestra propia teoría moral y social conforme a una desarrollada filosofía. Dionisio no ofrece un misticismo obscuro y vano, sino una ascesis neoplatónica ilustrada, una práctica moral embellecida por alas, una reforma política erigida en lo alto y un ejemplo social divino.

Bibliografía

Fuentes

Agustín de Hipona (san), *Confesiones; Contra los académicos; De la vida feliz; Soliloquios; La inmortalidad del alma; El maestro; La catequesis de los principiantes; La naturaleza del bien contra los maniqueos*. Trad. y notas de Ángel Custodio Vega. Est. introd. por Salvador Antuñano Alea. Madrid, Gredos, 2012. (Biblioteca Grandes Pensadores)

———, *La ciudad de Dios*. 2.ª ed. Trad. de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuentes Lanero. Est. prelim., selec. de textos, notas y síntesis de Salvador Antuñano. Madrid, Técnos, 2010.

———, *Obras completas*. Ed. de Balbino Martín Pérez. Madrid, BAC, 1958. Vols. I-VI. (Biblioteca de Autores Cristianos, Sección I, Sagradas Escrituras, 264)

Apuleyo, *Tratados filosóficos*. Trad., notas e introd. de Antonio Camarero. México, UNAM, 1968. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana)

Aristófanes, *Aves*. Trad. de Manuela García Valdés. Buenos Aires, Losada, 2008. (Griegos y Latinos)

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. 2.ª ed. Trad. de Carlos Roser Martínez. Madrid, Diálogo, 2012. (Filosofía-Diálogo)

Buenaventura, Juan de Fidanza (san), *Itinerarium Mentis in Deum* [vers. digital]. Verona, Cooperatorum Veritatis Societatis, 2014. (Documenta Catholica Omnia) <https://www.

documentacatholicaomnia.eu/03d/1221-1274,_Bonaventura,_Itinerarium_Mentis_in_Deum,_ES.pdf>.

Cicerón, *De natura deorum*. Ed. de Andrew R. Dyck. Cambridge, Cambridge University Press, 2003. (Seminario Philologico Tubigensi)

Clemente de Alejandría, *El protréptico*. Trad., notas e introd. de Marcelo Merino Rodríguez. Madrid, Ciudad Nueva, 2008. (Fuentes Patrísticas)

Codex Iustinianus. Ed. de Paul Krüger. Frankfurt, Vico-Verl, 2009. (Classica Iuridica, 21)

Corpus Hermeticum. Ed. y comentario de A. D. Nock y A. K. Festugière. Milano, Bompiani/RCS libri, 2014. (Bompiani il Pensiero Occidentale)

Escoto Eriúgena, Juan, *Sobre las naturalezas* (*Periphyseon*). Trad. de Pedro Arias Fernández. Pamplona, EUNSA, 2007.

Ficino, Marsilio, *Sobre el amor. Comentarios al Symposium de Platón*. Trad. de Mariapía Lamberti y José Luis Bernal. Presentación y notas Mariapía Lamberti. México, UNAM, 1994. (Nuestros clásicos, 70)

Filón de Alejandría, *Obras completas*. Trad. de José Pablo Martín, Francisco Lisi y Marta Alesso. Ed. de José Pablo Martín. Madrid, Trotta, 2009. Vols. I-V (Estructuras y procesos. Religión)

Goethe, Johann Wolfgang von, *Teoría de los colores*. Madrid, Consejo General de la Arquitectura Técnica de España, 1999.

Hamilton, Gregory S. y Philip N. Wheeler, eds., *The golden chain of Homer*. Bloomington, iUniverse, 2012.

Hesíodo, *Los trabajos y los días. La Teogonía. El escudo de Heracles*. La Plata, Terramar, 2008. (Biblioteca de Clásicos Griegos y Latinos)

Homero, *Ilíada*. Trad., pról. y notas de Óscar Martínez García. Ils. de John Flaxman. Madrid, Alianza, 2016. (Libros singulares)

———, *Odisea*. Trad. de José Manuel Pabón. Pról. de Carlos García Gual. Madrid, Gredos, 2014. (Textos clásicos)

Idel, Moshe, *Cábala hebrea y cábala cristiana*. Trad. de Carolina Kohan. Buenos Aires, Lilmod, 2011. (Prometeo Libros)

Jámblico, *I misteri degli egiziani*. Trad., notas e introd. de Claudio Moreschini. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2009. (Classici Greci e Latini)

Libro de la creación. Sefer ha-Ietzirá. Vol. XVI. Ed. y trad. de Manuel Forcano. Barcelona, Fragmenta, 2013. (Fragmentos Series)

Manilio, *Astrología*. Trad. y notas de Francisco Calero y María José Echarte. Madrid, Gredos, 2002. (Biblioteca Clásica Gredos, 85)

Máximo de Tiro, *Disertaciones filosóficas*. Trad. y notas de Juan Luis López Cruces. Introd. general de Juan Luis López Cruces y Javier Campos Daroca. Madrid, Gredos, 2005. Vols. I-II. (Biblioteca Clásica Gredos, 330)

Meulen, Jan van der (Johannes Molanus), *De picturis et imaginibus sacris*. Lovaina, *apud* Hirenymum Vellaeum, 1570.

Migne, Jacques Paul, ed., *Patrologiae Graecae Cursus Completus*. París, R. Graffin, 1857. Vols. III y IV.

Milton, John, *El paraíso perdido*. Trad. y vers. de Juan Bautista Bergua, Madrid, Ediciones Ibéricas, 2011. (La crítica literaria)

Nacianceno, Gregorio (san), *Los cinco discursos teológicos*. Trad., notas e introd. de José Ramón Díaz Sánchez-Cid. Madrid, Ciudad Nueva, 1995.

Nadal, Jerónimo, *Evangelicae historiae imagines: ex ordine Evangeliorum, quae toto anno in missae sacrificio recitantur, in ordinem temporis vitae Christi digestae*. Antuerpiae, ex oficina Martini Nuntii, 1593.

Nova Vulgata [vers. en línea]. 2.ª ed. Vaticano, Bibliorum Sacrorum Editio, 2015. <http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html>.

Oráculos caldeos. Trad., notas e introd. de Francisco García Bazán. Madrid, Gredos, 1991. (Biblioteca Clásica Gredos, 153)

Orfeo, *Poéme judéo-hellénistique attribué á Orphée: production juive et réception chrétienne/Orphée*. Ed., trad. y notas de Fabienne Jourdan. París, Les Belles Lettres, 2010. (Fragments, 7)

Ovidio, *Metamorfosis*. Trad. de Agustín Sánchez Aguilar. Ils. de Alan Lee. Barcelona, Vicens Vives, 2010.

Pausanias, *Ática y Megáride. Descripción de Grecia*. Trad. y notas de María Cruz Herrero Ingelmo. Madrid, Gredos, 2011. (Biblioteca Básica Gredos, 13)

Platón, *Apología de Sócrates. Menón. Crátilo*. 2.ª ed. Trad., notas e introd. de Óscar Martínez García. Madrid, Alianza, 2014. (Selección de Clásicos Universales)

———, *Apología de Sócrates*. Trad. de Tomas Meabe y Patricio Azcárate. Madrid, Mestas, 2015. (Selección de Clásicos Universales)

———, *Banquete*. Trad., notas e introd. de Ezequiel Ludueña. Buenos Aires, Colihue Clásica, 2015.

———, *Diálogos* I, pról. de Carlos García Gual e introd. de Antonio Alegre Gorri. Madrid, Gredos, 2017.

———, *Fedón. Fedro*. 3.ª ed. Trad., notas e introd. de Luis Gil Fernández. Madrid, Alianza, 2016. (Clásicos de Grecia y Roma)

———, *Ión. Timeo. Critias*. 2.ª ed. Trad., notas e introd. de José María Pérez Martel. Madrid, Alianza, 2016. (Clásicos de Grecia y Roma)

———, *La república*. Trad. de Patricio Azcárate Corral. Madrid, Mestas, 2015. (Selección de Clásicos Universales)

———, *Las leyes*. 2.ª ed. Trad., notas e introd. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández. Madrid, Alianza, 2014. (Clásicos de Grecia y Roma)

———, *Teeteto*. Vers., notas e introd. de Ute Schmidt Osmanczik. México, UNAM, 2007. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana)

Plotino, *Enéadas*. Trad. de Juan David García Bacca. Buenos Aires, Losada, 2005. (Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento)

Plutarco, *Moralia. Isis and Osiris* [vers. en línea]. Ed. y trad. por el proyecto The Loeb Classical Library. Harvard University Press, 2017. <https://www.loebclassics.com/view/plutarch-moralia_isis_osiris/1936/pb_LCL306.1.xml>.

———, *Sobre los oráculos*. Trad. y notas de Plácido Prada. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2007. (El barquero, 75)

Proclo, *Commentary on Plato's Timaeus*. Ed. y trad. de Harold Tarrant. Cambridge, Cambridge University Press, 2007. Vols. I-IV.

———, *Elementos de Teología: sobre la providencia, el destino y el mal*. Ed. y trad. de José Manuel García Valverde. Madrid, Trotta, 2017. (Clásicos de la cultura)

———, *Opera omnia*. Ed. y trad. al francés por Philippe Remacle y Édouard de Chaignet. París, Ernest Leroux, 1990. 7 vols.

Sidur Am Yisrael. Tel Aviv, Sinai, 1963.

Talmud. Ed. y trad. de César Vidal Manzanares. Madrid, Alianza, 2014. (Religión y Mitología)

Tomás de Aquino (santo), *Obras*. Trad. de Carlos Ignacio González. México, Porrúa, 1975. (Sepan cuantos, 301)

———, *Suma teológica mínima: los pasajes filosóficos esenciales de la Suma teológica*. Trad. de Peter Kreeft y Julio Hermoso Oliveras. Ed. y explicados por Peter Kreeft. Madrid, Técnos, 2014.

Valla, Lorenzo, *De linguae Latinae elegantia. unà cum libello de reciprocatione sui & suus, cum optimis editionibus summâ curâ & diligentiâ recogniti & collati*. Richmon, EEBO, 2010.

Vorágine, Santiago de la, *La leyenda dorada*. Trad. de José Manuel Macías. Madrid, Alianza, 2016. (Alianza Forma)

Yepes, Antonio de (fray), *Crónica general de la Orden de San Benito*, tomo V. Valladolid, Fernández de Córdova, 1615.

Zenón, *Henoticon* [vers. en línea]. Ed. de A. Fortescue. Nueva York, Robert Appleton, 1910. (New Advent, Catholic Encyclopedia) <http://www.newadvent.org/cathen/07218b.htm>.

Zohar. Sefer ha-Zohar. Trad., explicado y comentado por el proyecto Amós. Barcelona, Obelisco, 2007. Vols. I-XXII. (Cábala y judaísmo, 20)

Estudios y auxiliares

Alsina, José, *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona, Anthropos, 1989. (Autores, textos y temas. Filosofía, 27)

Andia, Ysabel de, «La divinisation de l'homme selon Denys, in Philosophie dionysienne», *Diotima. Epitheoresis philosophikes ereunes/Revue de recherche philosophique* 23, 1995.

———, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*. Leiden, Brill, 1996. (Philosophia Antiqua, 71) <https://doi.org/10.1163/9789004320963>.

Angels and Angelology, Encyclopedia Judaica [en línea]. Nueva York, A Project of Aice, 1971. Vol. I. <http://www.bjeindy.org/resources/library/encyclopediajudaica/>.

Arnaud, David *et al.*, *Mitología y religión del Oriente Antiguo*. Barcelona, AUSA, 1995. Vols. I-II. (Colección Estudios Orientales, 7-9)

Arola, Raimon, *La Cábala y la Alquimia, en la tradición espiritual de occidente, siglos XV-XVII*. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2002. (Mandala, 14)

Arthur, Rosemary, «Ps-Dionysius' Angelic Hierarchy and the Chaldaean Oracles». En F. Young y P. Parvis (eds.), *Studia Patristica* 42, 2006, pp. 23-28. Leuven, Peeters Publishers.

Báez Macías, Eduardo, *El arcángel san Miguel. Su patrocinio, la ermita en el Santo desierto de Cuajimalpa y el santuario de Tlaxcala*. México, UNAM, 1979. (Monografías de arte, 2)

Bayet, Jean, *Croyances et rites dans la Rome antique*. París, Payot, 1971.

Barnard, Leslie William, *The theology of images, in iconoclasm* [*paper* presentado en el Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies.] University of Birmingham, marzo, 1975. pp. 7-13.

Beaujeu, Jean, *La religion romaine a l'apologée de l'empire*. París, Les Belles Lettres, 1955.

Bernabé Pajares, Alberto, *Manual de crítica textual y edición de textos griegos*. Madrid, Akal, 2010.

Beigbeder, Olivier, *La simbología*. Barcelona, Oikos-Tau, 1970. (¿Qué sé?, 17)
Blaise, Albert, *Manuel du latin chrétien*. Strasbourg, Universidad de Strasbourg, 1955. (Brépols)
Blecua Perdices, Alberto, *Manual de crítica textual*. Madrid, Castalia, 1990.
Bonino, Serge-Thomas, *Angels and demons. A catholic introduction*. Trad. de Michael J. Miller. Washington, The Catholic University of America Press, 2007.
Borrego Pimentel, Enrique María, *Cuestiones plotinianas*. Granada, Universidad de Granada, 1994. (Biblioteca Teológica Granadina, 134)
Brown, Peter, *El mundo de la antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*. Pról. de José Enrique Ruiz-Domènec. Madrid, Gredos, 2012. (Varios Gredos)
Brun, Jean, *Platón y la Academia*. México, Publicaciones Cruz, 2001. (¿Qué sé?)
Burckhardt Barker, William, *Lares and penates*. Londres, Ainsworth, 1853.
Caballero, Pablo A., *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas: Pseudo Dionisio Areopagita*. Est. filológico-lingüístico, trad. y notas de Pablo A. Caballero. Buenos Aires, Losada, 2008. (Biblioteca de obras maestras del pensamiento, 94)
Cacciari, Massimo, *El ángel necesario*. Trad. de Zósimo González. Madrid, Visor, 1989. (La balsa de la Medusa, 28)
Cañas Murillo, J., *Juan Pablo Forner y su época*. Extremadura, Editora Regional de Extremadura, 1998.
Cappelli, Adriano, *Lexicon abbreviaturarum*. Leipzig, Ulrico Hoepli, 1912.
Caram, Gabriela de los Ángeles, «La continuidad ontológica en el pensamiento de Proclo», *Thémata* 49, 2014, pp. 105-125. <https://doi.org/10.12795/themata.2014.i49.06>.
Challoner, Richard E. G., «Give us this day our supersubstantial bread». En Blackford Condit, *The history of the english Bible*. Nueva York, A.S. Barnes & Co., 1882.

Crombie, Ian E., *An examination of Plato's doctrines*. Londres, Routledge & K. Paul, 1962. (International Library of Philosophy on Man and Society)

Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana. Dir. Angelo Di Berardino. Salamanca, Sígueme, 1998. (Verdad e Imagen)

Dillon, John M., *The middle Platonists, 80 B. C. to A. D. 220*. Ithaca, Cornell University Press, 1977.

———, «Dionysius the Areopagite». En Stephen Gersh, *Interpreting Proclus. From antiquity to the renaissance*. Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 111-124.

Dodds, Erin Robertson, *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975. (Epifanía, 25)

Dresden, Samuel, *Humanismo y renacimiento*. Selec., trad., y notas de Pedro Rodríguez Santidrián. Madrid, Guadarrama, 1986. (Biblioteca para el hombre actual)

Eliade, Mircea, *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*. Trad. de Carmen Castro. Madrid, Taurus, 1995. (Ensayistas, 1)

Forcellini, Egidio, *Totius Latinitatis Lexicon*, tomo I. Padua, *apud* Josefo Furlanetto (ed.), 1827.

Freitag, Josef, *Lexikon für Theologie und Kirche*, tomo 5. Auflage, Herder, 2006.

García Marín, Álvaro, *La escritura y el absoluto*. Madrid, 2008. Tesis (dir. por Pedro Bádenas de la Peña), Universidad Complutense de Madrid.

Gersh, Stephen, *From Iamblichus to Eriugena. An investigation of the prehistory and evolution of the Pseudo-Dionysian tradition*. Leiden, Bari, 1978. (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 8)

Gesenius, Wilhelm, *A hebrew and english lexicon of the Old Testament*. Oxford, Clarendon Press, 1952.

Gombrich, Ernst Hans, *Norma y forma. Estudios sobre el arte del Renacimiento*, vol. I. Trad. de Remigio Gómez Díaz. Madrid, Debate, 2000.

González-Wippler, Migene, *Angelorum. El libro de los ángeles*. Minnesota, Llewellyn, 1999.

Gozzelino, Giorgio, *Angeli e demoni*. Trad. de Omar Asdrúbal León. Bogotá, San Pablo, 2006. (Actualidades Teológicas)

Harrington, Karl Pomeroy, Jacob Pucci y Alison Goddard Elliott, *Medieval Latin*, 2.ª ed. Chicago University Press, 1997.

Hernández Miguel, Luis Alfonso, «La gramática latina en Alcalá de Henares en el siglo xvi», *Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies* 45, 1996, pp. 319-347.

Hoffman, Tobias, *A companion to angels in medieval philosophy*. Leiden, Brill, 2012. (Brill's Companions to the Christian Tradition, 35)

Jung, Carl Gustav, *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Trad. de Miguel Murmis. Barcelona, Paidós, 2009. (Biblioteca Carl Gustav Jung, 2)

———, *Psicología y simbólica del arquetipo*. Vers. de Miguel Murmis. Barcelona, Paidós, 2011.

Keck, David, *Angels & angelology in the middle ages*. Oxford, Oxford University Press, 1998.

Koch, Hugo, «Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen», *Philologus* 54 (1-4), 1895, pp. 438-454. <https://doi.org/10.1524/phil.1895.54.14.442>.

Lacarra Ducay, María del Carmen, coord., *La pintura gótica durante el siglo XV en tierras de Aragón y en otros territorios peninsulares*. Zaragoza, Institución Fernando El Católico (CSIC), 2007. <http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/26/75/_ebook.pdf>.

Lackner, Dennis F., «The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition». En Michael J.B. Allen y Valery Rees (eds.), *Marsilio Ficino. His theology, his philosophy, his legacy*. Leiden, Brill, 2002. pp. 15-44. (Brill's studies in intelectual history, 108) <doi: https://doi.org/10.1163/9789047400547_004>.

Lewis, Charlton y Charles Short, *A new Latin Dictionary* [vers. digital]. Ed. por E. A. Andrews. Nueva York, Harper & Brothers, 1891. <https://archive.org/details/LewisAndShortANewLatinDictionary>.

Liddell, Henry George, Robert Scott y Henry Stuart Jones, *Greek-English Lexicon* [en línea]. Vers. del Thesaurus Linguae Graecae Project. Dir. de Maria Pantelia. Irvine, University of California, 2011. <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj>.

Lilla, Salvatore, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*. Brescia, Morcelliana, 2005. (Letteratura Cristiana Antica)

———, «Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli autori successivi», *Augustinianum* 13, 1973, pp. 609-623.

———, «The notion of infinitude in Ps. Dionysius», *The Journal of Theological Studies* 31, 1980, pp. 93-103.

———, «Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita», *Augustinianum* 22, 1982, pp. 533-577.

———, «Note sulla Gerarchia celeste dello Ps. Dionigi l'Areopagita», *Augustinianum* 26, 1986, pp. 519-573.

———, «Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius». En Ysabel de Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. (Actes du Colloque International, Paris, 21-24 septembre 1994.) París, Brill, 1997, pp. 117-152. (Série Antiquité, 151)

Mainoldi, Ernesto Sergio, «Pour une cartographie des thèmes et des contextes de réception du 'Corpus Dionysiacum' dans l'Occident latin», en *Transmission et réception des Pères grecs dans l'Occident, de l'Antiquité tardive à la Renaissance: entre philologie, herméneutique et théologie*. (Actes du colloque international organisé du 26 au 28 novembre 2014 à l'Université de Strasbourg). Strasbourg, 2014. pp. 219-241.

———, «Why Dionysius the Areopagite? The invention of the first Father, in the second half of the fourth century», *Studia Patristica* 94 (2), 2017, pp. 425-440.

Manzi, Franco, *Il libro degli angeli. Gli esseri angelici nella bibbia, nel culto e nella vita cristiana*. Garda, CLV Edizioni, 2008.

Martín, Teodoro H., *La religión griega*. Trad. de Elisa M.ª Ferreira. Madrid, Edaf, 1977. (Edaf Universitaria, 17)

———, *Obras completas. Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*. Madrid, BAC, 2002. (Biblioteca de Autores Cristianos, 21)

Másmela, Carlos, *Dialéctica de la imagen*. Barcelona, Anthropos, 2006. (Autores, textos y temas. Filosofía, 61)
Meier, Carl Alfred. *Personality. The individuation process in the light of C. G. Jung's typology*. Trad. de David N. Roscoe. Einsiedeln, Daimon, 1977. (The Psychology of C.G. Jung, 4)
Meimaridis, Alexandros, «Encontros do poder», en *O Grande Diálogo* [en línea]. San Pablo, Luoman, 2003. <http://ogrande-dialogo.blogspot.com/2013/02/encontros-de-poder-005.html>.
Micklem, Nathaniel, *La religión*. Trad. de M. Hernández Barroso. México, FCE, 1953. (Breviarios, 23)
Molina Ayala, José, *Racionalidad y religión en la antigüedad tardía: una introducción a Jámblico y a su tratado acerca de los misterios de Egipto*. México, UNAM, 2012. (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 52)
Moreno, Salvador, «Ángeles músicos en México», *Cuadernos hispanoaméricanos* 106, 2011, pp. 59-70. (Alicante, Biblioteca digital Miguel de Cervantes) <http://www.cervantesvirtual.com/ obra/angeles-musicos-en-mexico/>.
Moreschini, Claudio, «La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell'ambito del Medioplatonismo», *Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa. Lettere, Storia E Filosofia* (Serie II) 33 (1), 1964, pp. 17-56. <www.jstor.org/stable/24300123>.
Moreschini, Tommasi, «Linguistic coinages in Marius Victorinus' negative theology». En F. Young y P. Parvis (eds.), *Studia Patristica* 42, 2006. Leuven, Peeters Publishers.
Myers, Edward P., *A study of angels*. Nueva York, Howard Books, 1994. (Systematic Bible Doctrines, 15)
Nietzsche, Friedrich, *El culto griego a los dioses. Cómo llegar a ser filósofo*. Trad., est. prelim. y notas de Diego Sánchez Meca. Madrid, Aldebarán, 1999. (Colección Sileno, 5)
O'Daly, Gerard, *Reallexikon für Antike und Christentum*, 15. Stuttgart, 1931.
Panteghini, Giacomo, *Angeli e demoni. Il ritorno dell'invisibile. Problemi e propote*. Padova, EMP, 1997.

Parsons, S. C., «The 'Hierarch' in the Pseudo-Dionysius and its place in the history of Christian Priesthood», *Studia Patristica* 18 (1), 1985, pp. 187-190.

Pérez Jiménez, Aurelio, *Seres intermedios «Ángeles, demonios y genios en el mundo Mediterráneo»*. Madrid, Ediciones Clásicas & Málaga, 2000. (Mediterránea, 7)

Pérez-Rioja, José Antonio, *Diccionario de símbolos y mitos*. Madrid, Técnos, 2008.

Places, Édouard des, «Denys l'Aréopagite et les Oracles Chaldaïques», en *Études platoniciennes, 1929-1979*. Leiden, Brill, 2015. pp. 383-386. (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 90) <https://doi.org/10.1163/9789004296466_041>.

Ramos Jurado, Enrique Ángel, *El origen de la filosofía en Grecia: del pensamiento mítico al pensamiento racional, de los presocráticos a Aristóteles*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005. (Liceus)

———, *Lo neoplatónico en el siglo V d. C*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1981. (Filosofía y Letras, 51)

Revilla, Federico, *Diccionario de iconografía y simbología*. Madrid, Cátedra, 2007.

Richard, F. Johnson, *Saint Michael the archangel in medieval english legend*. Londres, The Boydell Press, 2005. (Medieval Literature)

Romo Feito, Fernando, *Escucho con mis ojos a los muertos. La odisea de la interpretación literaria*. Madrid, CSIC. Instituto de lengua, literatura y antropología, 2008.

Rose, Valentin, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Leipzig, Teubner, 1886. Fr. 193, p. 157.

Saban, Mario Javier, *Maasé Bereshit. El misterio de la creación*. Buenos Aires, Ghione, 2013.

Sáenz, César Augusto, *El fuego nuevo*. México, INAH, 1967. (Serie historia, 18)

Schilling, Robert, *Rites, cultes, dieux de Rome*. París, Klincksieck, 1979.

Schwartz, Edward, «Concili Actiones», en *Acta conciliorum oecumenicorum* IV, 2. Berlin, De Gruyter, 2008, pp. 172-173.

Serres, Michael, *Angels: a modern myth*. Michigan, Random House, 1995.

Stang, Charles M., «From the Chaldean Oracles to the Corpus Dionysiacum: Theurgy between the third and sixth centuries», *Journal for Late Antique Religion and Culture* 5, 2011, pp. 1-13. <https://www.academia.edu/3482156/From_the_Chaldean_Oracles_to_the_Corpus_Di onysiacum_Theurgy_between_the_3rd_and_6th_centuries>.

Stiglmayr, Josef, «Der Neuplatoniker Proklos als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel», en *Historisches Jahrbuch* 16. Munich, Georg Hüffer, 1895. pp. 253-73 y 721-48.

———, «Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649», en *IV. Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella matutina zu Feldkirch. 1894-1895*. Feldkirch, Sausgruber, 1895, pp. 3-96.

———, «Dionysius the Pseudo-Areopagite», en *The Catholic Encyclopedia*, vol. 5 [en línea]. Transcripción de Geoffrey K. Mondello. Nueva York, Robert Appleton, 1909. <http://www.newadvent.org/cathen/05013a.htm>.

Stinger, Charles L., *Humanism and the church fathers. Ambrogio Traversari (1386-1439) and the revival of patristic theology in the early Italian Renaissance*. Albany, State University of New York Press, 1977.

Struthers, Sally Ann, *Donatello's «putti». Their genesis, importance, and influence on quattrocento sculpture and painting*. Ohio, 1992. Tesis, Ohio State University.

Tausiet, María, *El diablo de la edad moderna*. Madrid, Marcial Pons, 2004.

Tavolaro, Gianpiero, *Lo Pseudo Dionigi Areopagita: dalla Hierarchia alla Theologia*. Salerno, 2013. Tesis, Università degli Studi di Salerno.

Toscano Liria, María y Germán Ancochea Soto, *Dionisio Areopagita. La tiniebla es la luz*. Barcelona, Herder, 2009.

———, *Místicos neoplatónicos: de Plotino a Ruysbroeck*. Madrid, Etnos, 1998. (Indica)

Tuschling, R. M., *Angels and orthodoxy. A study in their development in Syria and Palestine from the Qumran texts to Ephrem the Syrian*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.

Vernant, Jean Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Trad. de Juan Diego López Bonillo. Madrid, Austral, 2017.

Weissman, Moshe, *El Midrash dice*. Buenos Aires, Bnei Sholem, 2006. Vols. I-IV. (Midrashim)

Wold, Benjamin G., *Women, men and angels. The Qumran wisdom document Musar lemevin and its allusions to genesis creation traditions*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.

Ediciones antiguas

D[ivi] Dionysii Areopagitae scripta, cu[m] D[ivi] Ignatii Martyris epistolis. De caelesti hierarchia, Pseudo Dionisio Areopagita. Ed. de Juan Brocario, Alcalá de Henares, 1541.

- México, Universidad Nacional Autónoma de México, BR65.D6 1541.
- París, Biblioteca de Sainte Geneviève, 8 CC 934 INV 886 (BIS).
- Venecia, Biblioteca de Al Segni della Speranza, m. 1234.
- Madrid, Universidad Complutense de Madrid, m. 107.
- Barcelona, Biblioteca de Catalunya, Tor. 205-12º.

De caelesti hierarchia ab Ambrosio Traversario ex Graeco in Latinum versus. Ed. de Enthalten. Ciudad del Vaticano, Bibliotheca Palatina, 1455. Ms. 149.

De caelesti hierarchia, Ambrosio Traversario interprete. Ed. de Johanes Higman. París, 1498.

De coelesti hierarchia. Tractatus de confessione. Ed. de Heidelberg. Friburgo, Universidad de Freiburg, 1457-1459. Hs. 456.

Imágenes

LEITH, Samuel, *The tradesmans book of ornamental designs*. Londres, W. S. Orr, 1847. <https://archive.org/details/tradesmansbookofooleit/page/n4>.

Cronología

430	Proclo ingresa a la Academia de Atenas
431	Concilio de Éfeso
438	Código Teodosiano
440	Últimos registros históricos que mencionan la Biblioteca de Alejandría
c. 450	Nacimiento de Pseudo Dionisio Areopagita
451	Atila invade Roma, Concilio de Calcedonia
476	Fin del Impero Romano: R. Augústulo
485	Muerte de Proclo
c. 500	Elaboración de *De coelesti hierarchia*
c. 502	*De divinis nominibus*
c. 503	*De ecclesiastica hierarchia*
c. 503-510	*Epistulae*
c. 511	*Theologia mystica*
c. 520	Muerte del Areopagita
529	Justiniano cierra la Academia de Atenas

Pseudo Dionisio Areopagita. Sobre la jerarquía celeste. Texto latino-castellano y catálogo de figuraciones de la tradición angelológica
fue realizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM,
se terminó de producir en octubre de 2020
en la Editora Seiyu de México S. A. de C. V.
Tiene un formato de publicación electrónica enriquecida
exclusivo de la serie jillo así como salida a impresión por demanda.

En el diseño de la colección y en la composición de este volumen,
realizados por Editora Seiyu y Juan Pablo Granados Gómez,
se utilizaron las familias tipográficas Gentium e Ibarra Real
en diferentes puntajes y adaptaciones.

La totalidad del contenido de la presente publicación
es responsabilidad del autor, y en su caso, corresponsabilidad
de los coautores y del coordinador o coordinadores de la misma.
El cuidado de la edición académica estuvo a cargo
de María Alejandra Valdés García.

Imagen en la cubierta:

Peter Paul Rubens (1577-1640), François Ragot (*c.* 1638-1670) y Lucas Vorsterman (1595-1675), *La caída de los ángeles rebeldes* (entre 1650 y 1670?). Estampa: aguafuerte y buril; h. de 597 x 428 mm. Original especialmente digitalizado para el dominio público por la Biblioteca Digital Hispánica, un proyecto de la Biblioteca Nacional de España, ciudad de Madrid, España.

Contenido interactivo

— Comentario —



Sobre la jerarquía celeste de Pseudo Dionisio Areopagita ofrece al lector un catálogo de figuraciones que auxilia en la comprensión de la tradición angelológica y de la teoría dionisiaca. Esta versión fue elaborada a partir de una edición latina del siglo XV e incluye notas sobre el contenido neoplatónico. Este texto no sólo cautivará al receptor por su imperante contenido sobre la iconografía de los ángeles, sino también por la interpretación de éstos en premisas de contenido moral: con cada ángel puede aprenderse una enseñanza útil y provechosa para la vida.





